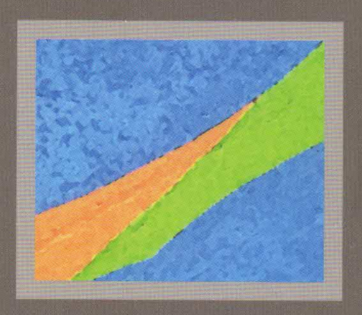




تساؤلات (٤)



سؤال القيم بصيغ متعددة

نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة

تحرير
هشام المكي

المؤلفون

هشام المكي - بنيونس السراجي - عبد الرزاق بلعقروز
عبد القادر مرزاق - مصطفى المريط

nama-center.com



لماذا هذا الكتـاب ؟

لأن سؤال: هل نعيش أزمة قيم؟ بات سؤالاً ملحًا ومكرورًا في فضاء البحث القيمي العربي والإسلامي المعاصر، الأمر الذي يفتح باب الدعوات إلى البحث في أزمة القيم التي تتهددنا، والتي عادة ما يتم ربطها بتداعيات العولمة، وما يترتب عنها من إحلال للقيم الدخيلة بدل الأصيلة.

ولأنه من المستحسن التفكير أساسًا في سؤال القيم، أكثر من تقديم إجابات شافية عنه؛ إذ أن حسن استشكال موضوع القيم، والتساؤل بشأنه من زوايا متعددة، وبصيغ أصيلة مبتكرة ونابعة من الذات القلقة، التي تخلص للسؤال وتنأى عن الخطاب الثقافي السطحي المستهلك؛ هي شروط أساسية لتلمس طريقنا نحو صياغة «بوصلة أخلاقية»، نعيد على هديها ترتيب مشهدنا القيمي وتأثيثه بشكل فاعل وجميل.

يأتي هذا الكتاب من مركز نماء، يطرح فيه مجموعة من الباحثين آفاق التفكير القيمي، إذ صُدِّرت بحوثه بسؤال المنهج، تأكيدًا على ضرورة مساءلة ما نركن إليه في العادة من مسلمات نظرية ومنهجية، ولنعيد صياغتها على ضوء الواقع من جهة، وعلى ضوء رؤيتنا الخاصة للعالم والكون والوجود.

تأتي سابقية الطرح ونوعيته من غناه وتنوع رؤاه، وكذا من طابعه الإشكالي الذي يجمع بين سمتين أساسيتين: دقة السؤال ومشاكسته لموضوع القيم في مجالات متعددة وغنية؛ وأصالة ذلك السؤال، لكونه ينبع من ذات بحثية أصيلة تخلص للسؤال ويؤرقها الهم البحثي، فيكون سؤالها حيًا نابعًا من قلق المعرفة، بعيدًا عن كل تقليد أو اجترار، ولعلها خطوة أولى لنفض الغبار عن بوصلتنا الأخلاقية القيمية، في عالم أصبح فيه من العسير تحديد وجهة واضحة.

هذا الكتاب يستكمل مسيرة (تساؤلات) التي يطرحها المركز في سلسلة تحاول الإجابة عن السؤالات المركزية التي تؤرق العقل الفكري والشرعي العربي والإسلامي المعاصر.



تســـاؤلات (٤)

المؤلفون:

هشـــام المـــكي

- أستاذ الفلسفة، باحث متخصص في الإعلام والاتصال، ويعد أطروحة دكتوراه حول القيم في الاتصال الجماهيري.
- من أعمالـه:
  - سؤال التنمية في الوطن العربي.
  - مجتمعات الاتصال: محاولة لرصد التحول.
  - يوتوبيا الاتصال وسؤال القيم: رؤية معرفية.

د. عبد الرزاق بلعقروز

- حاصل على شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سطيف، الجزائر.
- من أعمالـه:
  - أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الاسلامي.
  - نيتشه ومهمة الفلسفة - قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة.

د. بنيونس السراجي

- مفتش تربوي بوزارة التربية الوطنية والتكوين المهني بالمغرب، وباحث في شؤون التربية وقضايا إدماج التكنولوجيات الرقمية في التدريس.
- من أعمالـه:
  - الكتاب وتحديات الرقمنة.
  - الحكامة التربوية، مدخل الإصلاح المنشود.

د.عبد القادر مرزاق

- أستاذ اللغة العربية، وباحث في القضايا الفكرية.
- من أعمالـه:
  - كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى لولوج فكره.
  - مشروع أدونيس الفكري والإبداعي: رؤية معرفية.

مصطفى المريط

- أستاذ الفلسفة، حاصل على ماجستير في التواصل والتنمية، ويعد أطروحة دكتوراه حول التحولات الثقافية في مجتمع الإعــلام.
- من أعمالـه:
  - مفهوم الثقافة بين الفكرين الغربي والعربي: من التباس المفهوم إلى أفق البناء الحضاري.
  - صورة التضامن الاجتماعي في الإعلام الوطني: دراسة تحليلية وميدانية.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها



ISBN 9786144318270

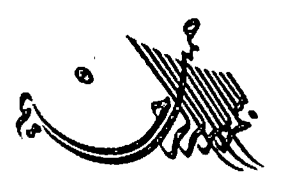


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

سؤال القيم بصيغ متعددة

نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام
والتربية والأدب والثقافة





تســـاؤلات (٤)

سؤال القيم بصيغ متعددة

نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة

تحريـــــر

هشـــام المـــكي

المؤلفـــون

هشـــام المـــكي - بنيونس السراجي - عبد الرزاق بلعقروز
عبد القـــادر مرزاق - مصطفى المريـــط



سؤال القيم بصيغ متعددة
(نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة)
هشام المكي وآخرون / محرر من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نمــاء».



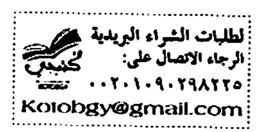
بيروت – لبنــان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
مكي، هشام
سؤال القيم بصيغ متعددة (نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة)، هشام المكي وآخرون
٢٨٨ ص. (تساؤلات؛ ٤)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. القيم. ٢. العلوم الاجتماعية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-827-0



قائمة المحتويات

تصادفنا في المطارات الدولية -كمطارهيثرو- ملصقات إعلانية لمصرف دولي هو «HSBC» تصور جرادة مع رسالة تقول: «هي آفة زراعية في الولايات المتحدة، وهي حيوان مدلل في الصين. أما في شمال تايلاند فهي طبق مقبلات».

بي. كريستوفر إيرلي وإيلاين موزاكوفسكي؛ *الذكاء الثقافي*، ترجمة محمد مجد الدين باكير، *الثقافة العالمية*، ع ١٣٧ يوليو ٢٠٠٦، ص: ٧.

مقدمة

ما الجديد الذي يضيفه هذا الكتاب؟

تمتلئ المكتبات العربية بكتب ومؤلفات عديدة -ناهيك عن المقالات والدراسات- التي تناولت موضوع القيم وأهميته للإنسان، إما من وحي تطور الحياة المعاصرة وما نجم عنه من إعلاء للقيم المادية الاستهلاكية، وهذا ما أدى في المقابل إلى تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية، وتراجع القيم الأخلاقية والدينية في كل المجتمعات ... أو من وحي إعادة إحياء القيم الإسلامية الأصيلة في مقابل المد العولمي المتنامي عبر وسائل الإعلام والاتصال، والذي يرى فيه البعض تهديدا لقيم المجتمعات العربية.

فهل هناك تعريف واحد ومشترك للقيم؟

إذا كان إدراكنا وتمثلنا لحشرة صغيرة، يختلف باختلاف الخصوصيات الثقافية والحضارية، والنماذج الإدراكية للعالم ... فإن إدراكنا للمفاهيم المجردة أولى بالتباين والاختلاف؛ ليصبح

مفهوم القيم أولى بدوره بالضبط والتحديد. فكيف يتحدد مفهوم القيم؟ هل هو مفهوم واحد في الأبيات الغربية والعربية؟ أم للقيم مفاهيم متعددة؟ وكيف انعكس تحديدنا لمفهوم القيم على رؤيتنا لمركزية دور القيم في مجتمعاتنا، ومناهج البحث فيها؟ هل يمكننا البحث في القيم من خلال توظيف المناهج البحثية السائدة (وهي مناهج غربية أساسًا) في السياق العربي الإسلامي؟ أم أنه سياق خاص يقتضي رؤية نظرية معينة، وتكيفيا إبداعيا للمناهج؟ تلك هي انشغالات مدخل الكتاب.

هل نعيش فعلا أزمة قيم؟

كثيرا ما نسمع عبارة أزمة القيم، والتي أصبحت لازمة لا تفارق أي حديث عن القيم، فتُدَق نواقيس الخطر، وتُرفع الدعوات إلى البحث في أزمة القيم التي تتهددنا. وعادة ما يتم ربط هذه الأزمة بتداعيات العولمة، وما يترتب عنها من إحلال للقيم الدخيلة بدل الأصيلة ... فهل نعيش بالفعل أزمة قيم؟

سؤال يجيب عنه كويشيرو ماتسورا (أمين عام سابق لمنظمة اليونسكو) بالنفي، ويبني مرافعته بقدر كبير من الحكمة فيقول: «إن هناك قيما في الوقت الحاضر أكثر مما يتوجب. إلا أن الأزمة التي نجتازها تدل على أننا قد أضعنا بوصلتنا الأخلاقية، ولم نعد نتمكن من تحديد الاتجاه الصحيح. لا توجد أزمة قيم -وعندنا منها الكثير- بقدر ما توجد أزمة في تحديد معنى القيم، وفي الاستعداد

والأهلية لإدارة شؤوننا. فالمسألة الملحة تتلخص إذن في معرفة كيفية توجهنا بين القيم»[1].

وهذه هي الأطروحة الأساسية التي ينبني عليها هذا الكتاب، إنه محاولة مبدعة لمؤلفيه، للتفكير أساسا في سؤال القيم، أكثر من تقديم إجابات شافية عنه؛ فحسن استشكال موضوع القيم، والتساؤل بشأنه من زوايا متعددة (اجتماعية وإعلامية وتربوية وأدبية وثقافية)، وبصيغ أصيلة مبتكرة ونابعة من الذات القلقة، التي تخلص للسؤال وتنأى عن الخطاب الثقافي السطحي المستهلك، هي شروط أساسية لتلمس طريقنا نحو صياغة بوصلة أخلاقية، نعيد على هديها ترتيب مشهدنا القيمي وتأثيثه بشكل فاعل وجميل، جمال ثقافتنا المتنوعة والأصيلة.

هكذا جاء الفصل الأول لمؤلفه د.عبد الرزاق بلعقروز، ليسائل علاقة الإعلام المعاصر بالقيم؛ من خلال رصد حقبة الحداثة الفائقة التي بلغت فيها الظَّاهرة الإعلامية مبلغا اتساعيًا، أسماه مؤلف الفصل بـ: «الرؤية الإعلامية للعالم»، حيث يرصد الفصل مظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة، للتفكير في آليات عمل تُمكّنُ من تحصيل القوة العقلية والنّفسية؛ القادرة على نقد الظَّاهرة الإعلامية المنفصلة عن القيمة، بغرض تحريره من أي

(١) ماتسورا، كويشيرو. الأمين العام لمنظمة اليونسكو (سابقا)، تقديم كتاب: القيم إلى أين؟ مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، الطبعة الأولى (منظمة اليونسكو، بيت الحكمة، تونس، ٢٠٠٥)، ١٢.

رؤية تنفصل عن التَّوجيه الأخلاقي، والتَّفكير في بلورة أخلاقيات جذرية، تُعيد موضعة الإعلام المعاصر، ضمن نسق حضاري لا يقطع مع القيمة التّوجيهية، ولا يقطع مع الدَّور الحضاري الإصلاحي وإنّما يكون مدخلا محوريا لحفظ قيم الأمة وتنمية شبكة العلاقات الاجتماعية وإنجاز المشروع الإصلاحي وترسيخ القيم في وعي الإنسان المسلم، وتفعيل المشروع التَّعارفي الذي يُوحّدُ بين المعلومة والقيمة.

أما الفصل الثاني، لمؤلفه د. بنيونس السراجي، فاستشكالي بامتياز؛ ويتناول موضوع القيم من زاوية التربية، باعتبار المؤسسة التربوية من أهم مواطن حفظ القيم وتنميتها ونقلها إلى الأجيال اللاحقة، لذا فكل خلل طال حضور القيم في المؤسسة التربوية، لا شك أنه سينعكس على المجتمع بأسره. لذا يجيب الفصل الثاني على أسئلة عديدة ومغرية من قبيل: كيف يُطرَح مشكل القيم في المنظومة التربوية (على مستوى المدخلات والسيرورات والمخرجات)؟ هل توجد أزمة قيم في المدرسة العربية؟ كيف تساهم الطرق التعليمية وطرق التنشيط والتواصل المعتمدة حاليا في غرس القيم وتصحيحها وتعزيزها لدى المتعلمين؟ كيف أَثَّرَت/ وتُؤَثِّر الوسائط الحديثة لتكنولوجيا الإعلام والاتصال على نسق القيم في المنظومة التربوية سلبا أو إيجابا على سلوكات المتعلمين واختياراتهم وأدائهم التربوي؟ هل يمكن الحديث عن منظور مشترك للقيم في وطننا العربي؟ وحتى داخل البلد الواحد؟

أما الفصل الثالث، لمؤلفه د. عبد القادر مرزاق، فينقل القارئ إلى عوالم إنسانية فسيحة، يطرح من خلالها سؤال القيم في الأدب، عبر روائع أدبية عالمية، قد يندهش الكثير من القراء من حجم المشترك القيمي الإنساني بين الثقافة الإسلامية وثقافات أخرى غربية، وهو ما دفع مؤلف الفصل إلى أن ينكر على الكثير من رواد الكتابات الحداثية العربية تسطيحهم وإنكارهم للقيم، وهدمهم ما يمكن أن يشيد صرح إنسانية الإنسان، بل وتنميطهم لمفهوم الإنسان المستعصي على الاختزال، وخنق أفقه في ما يرتكس به إلى التشيؤ، ويطوّح به في متاهات إنسان «الهمبرغر» ضيّقِ الأفق، المتمركز حول ذاته. لذا يأخذنا الكاتب في جولة ممتعة عبر روايات عالمية من قبيل: الإخوة كرامازوف، والجريمة والعقاب لدوستوفيسكي، والحرب والسلام لتولستوي، وكوخ العم طوم لهاريست ستاو . . . يبرز فيها كيف يحضر مفهوم الغيب قيمة موجهة للسلوك الإنساني، ونموذجا لقيمة من بين قيم أخرى سامية تتحاشاها بعض الكتابات الحداثية العربية خصوصًا لأسباب يعرضها المؤلف ويبين تحاملها وتهافتاتها، كما يبين حجم المشترك الإنساني بين القيم المبثوثة في تلك الأعمال وقيمنا الإسلامية، وهو ما يشكل ركيزة أساسية من بين ركائز تؤسس لحوار الحضارات المأمول.

أما الفصل الرابع، فيعيد الانشغالات والإشكالات المنهجية التي حفل بها المدخل إلى الواجهة، ليؤكد أهمية المنهج ومركزيته،

فجاء الفصل الرابع لمؤلفه أ. مصطفى المريط، جامعا لرؤى متنوعة غربية وعربية، تناولت مسألة الثقافة، وكيف رأت فيها القيم حضورًا وغيابًا، واهتمامًا واستخفافًا، حيث عرض نماذج تعكس رؤية القيم ضمن مفهوم الثقافة في رؤية العلوم الاجتماعية الغربية، ثم انتقل إلى عرض نماذج إبداعية من الرؤية المعرفية للقيم في الثقافة لمفكرين مسلمين، يجمعها كل من الحرص على التأصيل وإبداع البدائل. ليخلص في الأخير إلى أن ارتباط القيم بمفهوم الثقافة ظل أسير النظرة الغربية. والمطلوب، رؤية ومنهجية جديدة تقوم على مركزية القيم بإعادة قراءة العلاقة بين الله والكون والإنسان وفق رؤية معرفية تفسيرية تقف كمقابل لمختلف أنواع الرؤى الغربية الأخرى، وبديلا حقيقيا شاملا وكليا وواقعيا مقدما للإنسانية ككل، يمكن لها أن تنفتح على جميع المجالات المعرفية والسلوكية والوجدانية الانفعالية، ومستحضرة على الدوام أبعاد العلاقة التفاعلية المتوازنة والمتكاملة: التوحيدية التعبدية بين الإنسان والله، والتسخيرية الائتمانية بين الإنسان والكون، والإنسانية التراحمية بين الإنسان وأخيه الإنسان.

إن هذا الكتاب إذ يبدأ مدخله وينتهي فصله الأخير بسؤال المنهج، يؤكد ويصر على ضرورة مساءلة ما نركن إليه في العادة من مسلمات نظرية ومنهجية، لنعيد صياغتها على ضوء الواقع من جهة، وعلى ضوء رؤيتنا الخاصة للعالم والكون والوجود.

أما قوة هذا الكتاب، فهي تأتي أولًا من غناه وتنوع رؤاه،

كما تأتي أيضا من طابعه الإشكالي الذي يجمع بين سمتين أساسيتين: دقة السؤال ومشاكسته لموضوع القيم في مجالات متعددة وغنية؛ وأصالة ذلك السؤال، لكونه ينبع من ذات بحثية أصيلة تخلص للسؤال ويؤرقها الهم البحثي، فيكون سؤالها حيا نابعا من قلق المعرفة، بعيدا عن كل تقليد أو اجترار، ولعلها خطوة أولى لنفض الغبار عن بوصلتنا الأخلاقية القيمية، في عالم أصبح فيه من العسير تحديد وجهة واضحة.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

هشام المكي

جرسيف، المغرب

٢٠١٤/١١/١٩

مدخل

سؤال القيم في العلوم الاجتماعية

سؤال القيم في العلوم الاجتماعية: في الحاجة إلى منهج جديد.

هشام المكي

أستاذ الفلسفة، باحث متخصص في الإعلام والاتصال، يعد أطروحة دكتوراه حول سؤال القيم في الاتصال الجماهيري.

سؤال القيم في العلوم الاجتماعية
في الحاجة إلى منهج جديد

هشام المكي

تعد أبحاث القيمة حديثة جدًّا مقارنة بما اهتمت به العلوم الاجتماعية منذ نشأتها، وتعود حداثة هذا الاهتمام من جهة أولى إلى تأخر تحديد مدلول دقيق لمصطلح «القيمة»؛ سواء على المستوى اللغوي، أو على المستوى الاصطلاحي. فرغم تعدد التعاريف الحالية للقيمة، والتي قد تكون متضاربة في بعض الأحيان، فإنه إلى عهد قريب جدًّا، لم تعرف القيمة سوى دلالة اقتصادية: ف«إلى حد الساعة لا تتوفر الموسوعة البريطانية إلا على مقالة واحدة حول القيمة الاقتصادية. ربما يعود اكتشافها إلى مرحلة اكتمال فلسفة القرن التاسع عشر، غير أن الآراء حول الموضوع لم تتبلور بعد. وهي من الأمور الفلسفية التي ما تزال تتطور، والتي قد تلقي بظلالها على قضايا قديمة»[1].

(١) Schiller، F.C.J. 1980; Value in Encyclopedia of Religion and Ethics. James Hastings edit.

ومن جهة ثانية، يعزى هذا التأخر في الاهتمام بدراسة القيم في العلوم الاجتماعية، إلى إشكالية إضفاء صفة «العلمية» على الدراسات الاجتماعية، وهو الاتجاه الذي ساد كل الدراسات الأدبية والإنسانية والاجتماعية في الغرب. يشير إلى ذلك محمد بلفقيه بقوله: «رغبة في تحقيق مستويات رفيعة من الموضوعية والدقة العلمية، تحاشى قطاع عريض من العلوم الاجتماعية في الغرب، طيلة جيل بأكمله، وإلى ما بعد ١٩٩٠، الخوض في موضوع القيم، حيث كان ينظر إليها بوجه من الوجوه على أنها «ذاتية»، وأنها لا تندرج في «صلب الوقائع» التي تمثل الموضوع الحقيقي للدراسة»[(١)].

ونتيجة لهذا الأمر، أصبحت بحوث القيم في الدراسات الاجتماعية مسكونة بهاجس العلمية، فتعتمد على مناهج بحثية، تحاول من خلالها تحري الدقة والموضوعية والرفع من القيمة العلمية لنتائجها.

وعمومًا، يمكن أن نؤرخ لبدايات الاهتمام العلمي بدراسة موضوع القيم بأوائل الثلاثينيات من القرن العشرين. وتركز هذا الاهتمام بوجه عام في ثلاثة جوانب أساسية هي[(٢)]:

---

(١) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، منشورات المعارف، دار نشر المعرفة، الرباط، ط١، ٢٠٠٧، ص: ٦٤.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٠، أبريل ١٩٩٢، ص: ١٥.

- الاهتمام بدراسة الفروق الفردية في القيم، وذلك في ضوء علاقتها بعدد من المتغيرات: كالجنس، وسمات الشخصية، والديانة، والاهتمام الأكاديمي والمهني، والتوافق النفسي . . .

- دراسة القيم في علاقتها بالقدرات المعرفية للفرد، وذلك باعتبار أن القيم عملية تتأثر بإدراك الفرد، فهي في أساسها عملية انتقاء، فاختيار الفرد لموضوع معين وإعطائه أهمية أو قيمة عن موضوع آخر، عبارة عن عملية إدراكية انتقائية أو اختيارية.

- مجال اكتساب القيم وارتقائها عبر العمر، والعوامل المؤثرة أو المرتبطة بذلك باعتباره من المجالات المهمة، والتي تقدم لنا خريطة لمعالم هذه القيم وأبعادها ومكوناتها وأشكال تغيرها عبر العمر.

فكيف تعرف «القيمة» لغة؟ وكيف تتحدد في مجال العلوم الاجتماعية؟[1]

١- مفهوم القيمة لغة واصطلاحا:

أ- مفهوم القيمة في اللغة العربية:

في المفهوم اللغوي، تدل (قيمة) على اسم النوع من الفعل (قام) بمعنى وقف واعتدل وانتصب وبلغ واستوى . . .[2]، والقيمة

(١) الشكر موصول للأستاذ بنيونس السراجي، مؤلف الفصل الثاني من هذا الكتاب، الذي ساعدني في جمع تعاريف القيمة، وتصنيف تلك التعاريف وضبطها.

(٢) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، المجلد التاسع، دار صادر بيروت، ١٩٦٦، ص: ٣٦.

بالكسر هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مُقَوّم[1]. و(قَيَّمَ) الشيء تقييما: قَدَّرَ قيمته[2]. وقَيَّمْتُ، أُقَيِّمُ، قَيِّمْ، (مصدر: تَقْيِيمٌ). قَيَّمَ التُّحْفَةَ: قَدَّرَ قِيمَتَهَا. والقيمة: بمعنى قدر الشيء أو قدر الفرد ومكانته. والشيء القَيِّم: أي الشيء الغالي النفيس. والإنسان القيم: الشخص المعتد به ذو المكانة والقدر الرفيع. والفعل قيَّم الشيء: أي قَدَّرَهُ وقَيَّمَه وحَدَّدَ قيمته. وكِتَابٌ قَيِّمٌ: ذُو قِيمَةٍ. وأَمْرٌ قَيِّمٌ: مُسْتَقِيمٌ. وأُمَّةٌ قَيِّمَةٌ: مُسْتَقِيمَةٌ، مُعْتَدِلَةٌ. وذلك دِينُ القَيِّمَةِ: أي دِينُ الأُمَّةِ القَيِّمَةِ. [البينة: ٥][3]. و﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾: ذلك الدين الحقّ العدل المطلق. والقيمة ثمن الشيء بالتقويم، واستقامت طريقته فاستقام لوجهه، ويُقال كم قامت ناقتك أي كم بَلَغَت، والاستقامة: التقويم لقول أهل مكة استقمتُ المتاع أي قَوَّمته، الجمع قامٌ وقِيَمٌ، قَوَّمَ السلطة واستقامها، ويقال أيضا فلان (أقوم) كلاما من فلان أي أعدل وأحسن وأصوب[4].

وتأتي القيمة في اللغة العربية بمعان متعددة:

---

(١) محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ج:٢، ص: ١٣٥٦.

(٢) ابراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤، ص: ٧٧١.

(٣) عبد الغني أبو العزم: معجم الغني، معجم إلكتروني، فهرسة وتنسيق: فواز زكارنة، ٢٠١٣، مادة (ق.ي.م)

(٤) ابن منظور: لسان العرب، المجلد ١٢، بيروت، دار صادر، ١٩٦٦، ص: ٥٠٠-٥٠٦.

- بمعنى التقدير والتثمين، كما نجد ذلك في تقييم المتاع والسلع والأشياء.

- بمعنى الثبات والتحولش، أي عندما نعمل على تقييم/تقويم الأشخاص (انطلاقا من سلوكات وميول وممارسات).

- بمعنى الاستقامة والاعتدال، وهو الوارد في القرآن الكريم.

ب- مفهوم القيمة اصطلاحا:

تأخذ «القيمة» دلالات متعددة في الاصطلاح العربي، تبعا لتخصصات الباحثين وزوايا معالجاتهم وسياقاتها، ويمكن أن ندرج الدلالات التالية على سبيل التمثيل:

* كل ما يتمسك به فرد أو فئة اجتماعية؛ من ذلك أن الحرية هي من القيم الديموقراطية؛ وبهذا تدل اللفظة على معنى نسبي حسب الأشخاص والجماعات، فمفهوم القيمة هو أصلا نابع من الذات ومتأثر بها. فهو بالتالي مختلف بتنوع الأشخاص والمواقف، ومرتبط بتحقق الحاجات أو إرضائها. فالشيء لا قيمة له إلا في تعلق الرغبة به[1].

* يعرف الربيع ميمون القيمة متأثرا بجورج دافال قائلا: «القيمة هي خاصية شيء يعتبر قابلا للرغبة فيه إذا التفتنا إلى ناحية

---

(١) جبور عبد النور: المعجم الأدبي، بيروت، دار العلم للملايين، (ط١: ١٩٧٩)، الطبعة الثانية: ١٩٨٤، ص: ٢١٧.

التجريد فيها. أو بأنها الشيء الذي يعتبر قابلا للرغبة فيه من حيث هو قابل للرغبة فيه إذا التفتنا إلى ناحية التعيين فيها ... وكما يجب تمييزها عن كلمات قد تستعمل في مكانها، ومن هذه الكلمات: الخير والمثل الأعلى والغاية والكمال والمعيار والمنفعة»[1].

* الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدمه للأشياء والموضوعات في ضوء تقويمه وتقديره لهذه الأشياء والموضوعات[2]. وعند إصدار الأحكام، يكون للقيم دور أساسي تؤديه، لأن عملية إصدار الأحكام تنبني على القدرة على وزن الأفضليات، وعلى الموازنة بين المزايا والمساوئ، وعلى اختبار النتائج المترتبة مستقبلا على الأحكام الحالية. فإذا لم تكن هناك قيم أو إذا كانت هناك قيم مهملة؛ فإنه لا يمكننا أن نتمعن في الاختيار بين مساق تصرف ومساق تصرف آخر، وبغير القيم تصبح السياسة مستحيلة، ويصبح الاختيار في مجالات الأهداف والبرامج والاستراتيجيات أمرا غير ممكن[3].

---

(١) الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص: ٣٢-٣٣.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة: ارتقاء القيم، دراسة نفسية، ص: ٦٠.

(٣) المهدي المنجرة: قيمة القيم، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ٢٠٠٧، ص: ٤٠.

والمهدي المنجرة، جيمس بوتكين، مرسيا ماليتزا: من المهد إلى اللحد، التعلم وتحديات المستقبل، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط ٣، ٢٠٠٣، ص: ٩٦.

* الوصف الذي يكتسيه الباعث على إنجاز فعل من الأفعال، بحيث يسد حاجة من حاجات الإنسان الضرورية أو الكمالية، أو من حيث يطلب كوسيلة لتحقيق غاية أخرى، أو من حيث يعد تحقيقه مطلوبا لذاته. فهناك إذن المنفعة، وهناك اللذة والمتعة، وهناك الرضا النفسي وراحة الضمير[١].

* مجموع المعتقدات والتمثلات والآراء ذات الصبغة الأخلاقية أو التوجيهية، والتي تتضمن تمييزات إيجابية (تفضيلات) أو سلبية (تبخيسات)، يجعلها تتحول إلى مبادئ حافزة وموجهة أو معايير سلوكية[٢].

* خاصية إن وُجِدت في الشيء جعلته مرغوبا فيه، أو غير مرغوب فيه، كالخير والشر والفضيلة والرذيلة والعدل والجمال والقبح والصدق والكذب . . .، هذه الثنائيات تندرج ضمن أنواع كبرى من القيم، كالقيم السياسية (المواطنة والديموقراطية . . .)، والقيم المنطقية (الصحيح والخطأ . . .)، والقيم الاقتصادية (السعر وفائض القيمة)، والقيم الأدبية (الذوق والمتعة)، والقيم الجمالية (الجميل والعظيم)، والقيم الأخلاقية (الواجب والإيثار . . .). وإن كانت القيم عادة ما ترتبط بالأخلاق، فإن هناك فرقا بين

---

(١) محمد الكتاني: منظومة القيم المرجعية في الإسلام، مركز الأبحاث والدراسات في القيم والرابطة المحمدية للعلماء، ط ٢، ٢٠١١، ص: ١٥.

(٢) محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠١٠، ص: ١٣٣.

الأخلاق والإيتيقا، فالأولى تحدد لنا الواجبات والحقوق. أما الثانية، فتوصينا بالحكمة والسعادة، فهي ذات بعد فلسفي، ويمكن نعتها بفلسفة الأخلاق[١].

٢- بحوث القيم في العلوم الاجتماعية: إشكالات منهجية.

يتحدد مفهوم القيمة واستخداماته تبعا للمجال والتخصص الذي يدرس فيه، فتأخذ القيم دلالات بقدر التخصصات البحثية كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والدين وعلوم الإعلام والتربية . . . وفي ما يخص العلوم الاجتماعية، فإن القيم تمثل فيها عموما أحكاما أو تصورات معيارية يؤمن بها الفرد والمجتمع وتعد الإطار العام الذي يحدد سلوكه.

أما على المستوى البحثي، فتضم المكتبات الغربية عددا مهما من مقاييس دراسة القيم، وذلك رغم التأخر النسبي لدراسات القيم في العلوم الاجتماعية:

فأستاذ العلوم السياسية ومدير المسح العالمي للقيم (World Values Survey)، «رونالد إنغلهارت» (Ronald Inglehart) يهتم بتغيير القيم في السياق الاجتماعي والثقافي، وذلك بالتحول داخل المجتمعات، من القيم التقليدية إلى

---

(١) دفاتر التربية والتكوين: المدرسة المغربية والتربية على القيم في مجتمع قيد التحول، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، الدار البيضاء، المغرب، مكتبة المدارس، العدد ٥، شتنبر ٢٠١١، ص: ٩٠.

القيم العلمانية العقلانية من جهة، ومن القيم الحياتية التي ترتبط بالمعيش اليومي، إلى القيم التعبيرية التي تحيل على علاقة الإنسان بالمجال (الطبيعي والاجتماعي والسياسي . . .) من جهة أخرى[1].

أما عالم النفس الاجتماعي «روكيتش ميلتون» (Rokeach Milton)، فيميز في مقياسه بين نوعين من القيم[2]:

- القيم النهائية والتي تعبر عن أهداف المرء في حياته، وعددها ثمانية عشر قيمة، هي: الصداقة الحقيقية، الحب الناضج، احترام الذات، السعادة، الوئام الداخلي، المساواة، الحرية، المتعة، الاعتراف الاجتماعي، الحكمة، الخلاص، أمن الأسرة،

---

(١) انظر مثلا:

- Inglehart, Ronald & Welzel, Christian, ***Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence***, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Ronald Inglehart, ***Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook based on the 1999-2002 values Surveys.***, Mexico City: Siglo XXI, 2004 (co-edited with Miguel Basanez, Jaime Deiz-Medrano, Loek Halman and Ruud Luijkx).
- Ronald Inglehart, ***Value Change in Global Perspective***, University of Michigan Press, 1995 (with Paul R. Abramson).

(٢) Rokeach, M. ***The Nature of Human Values.*** New York: The Free Press, (1973).
Rokeach, M., ***Beliefs, attitudes, and values: A theory of organization and change.*** San Francisco: Jossey-Bass (1968).

الأمن القومي، الشعور بالإنجاز، عالم من الجمال، عالم مسالم، حياة مريحة، حياة مثيرة.

- القيم الأداتية التي تعتبر مجرد وسائل لبلوغ القيم النهائية، وهي أيضا ثمانية عشر قيمة: البهجة، الطموح، الحب، النظافة، ضبط النفس، القدرة، الشجاعة، التأدب، الأمانة، الخيال، الاستقلالية، الفكر، سعة الأفق، المنطق، الطاعة، الاستعداد للمساعدة، المسؤولية، التسامح.

كما قدم (نيلسون/ L. Nelson) تصنيفا للقيم؛ في ضوء ارتباطها بالنمط البنائي للمجتمع؛ إلى فئتين: قيم تقليدية، وقيم عقلية، وهذا ما فعله (روبرت ريدفيلد/ R. Redfield) عندما مَيَّزَ القيم على أساس نوع المجتمع إلى قيم خاصة بالمجتمع الشعبي القديم الذي تسوده القيم التقليدية، وقيم خاصة بالمجتمع الحضري الذي تسوده القيم العصرية[١].

هكذا تقوم تقنيات البحث في القيم على تحليل الخطاب الاجتماعي سواء كان مضمرا أو معلنًا، أو على الدراسات الميدانية من خلال توزيع الاستمارات، أو على ملاحظة وتحليل مسألتي العقاب والجزاء: أي السلوكات التي يستهجنها المجتمع، ويدينها، أو تلك التي يستحسنها ويكافئ عليها.. ويعتبر الأسلوب الأخير جد فعال في تصنيف القيم، وتحديد اتجاهات تفضيلها لدى

(١) عبد اللطيف محمد خليفة: ارتقاء القيم، دراسة نفسية، ص: ٣٣.

الجماعة المدروسة، أو تقييم مدى أهمية حضور قيمة ما في قطاع معين، فـ«تتبع حركة العقاب حيثما أدت إليه. والتحليل الدقيق لأي جزئية من عواقب الجزاء أو العقاب الاجتماعي لنوع معين من السلوك سيبرز، كالعادة، معلومات ذات قيمة كبيرة»[1].

وبدون الخوض المفصل في مناهج وتقنيات البحث في مسألة القيم، نلفت الانتباه إلى مسألة بالغة الأهمية: وهي أن كل هذه التقنيات والمناهج، تعمل على دراسة القيم وتصنيفها من خلال تصنيفات وتفضيلات المجتمع؛ إذ تستخرج قيمها من الواقع الاجتماعي المعيش.

ويبدو هذا الاختيار مشروعًا ومبررًا، ما دام ينسجم مع مبادئ الدراسات الاجتماعية، من حيث الدقة والموضوعية، ومدى تمثيلية العينة لمجتمع الدراسة، وغيرها من المحددات العلمية والمنهجية. لذا تفضي هذه الدراسات في العادة إلى نتائج صحيحة على ضوء الواقع الاجتماعي الفعلي.

لكن كل هذا لا يفلح في إخفاء مسألتين أساسيتين:

- الأولى هي الوقوع في النسبية القيمية، بحيث إن لكل مجتمع قيمه التي ارتضاها، فينعكس هذا على إمكانية تعميم تلك المقاييس القيمية باعتبارها أدوات بحثية تصلح لرصد الظواهر

(١) William, Robin M. JR, American Society: A Sociological Interpretation. 2D ed. rev. New york, Knopb.(1960), P: 401.

القيمية في كل المجتمعات، في حين إن تلك المقاييس قد صيغت تبعا لمنظومة قيم مجتمع معين. كما يشكك ذلك أيضا في إمكانية تعميم النتائج العلمية لبحوث القيم تبعا لنسبيتها وارتباطها بالخصوصية الثقافية التي تنعكس قيميا.

- الثانية، هي الوقوع في محاذير أخلاقية كبيرة، حينما ننتقل إلى دراسة القيم في المجال العربي الإسلامي تحديدًا، ومرد ذلك إلى تجرد مقاييس القيم الغربية من المرجعية المعرفية المتجاوزة والمعيارية الأخلاقية، فلا تتجاوز تلك المقاييس عملية رصد ما يوجد أصلا في المجتمعات، وعرضه وتصنيفه، دون نية تقييمه وتقويمه، ودون توفر مقاييس تتيح ذلك أصلًا.

فإذا كان العقل الغربي صانعا لقيمه، عبر جعل العلم والتجربة مصدر المعرفة، وإقصاء كل المصادر الأخرى، منذ أن تحرر من سلطة الغيب الكنسي. فقد جاز له أن ينطلق في دراساته الاجتماعية للقيم من تحديد وتحليل توجهات المجتمع بخصوص القيمة موضوع الدراسة، وذلك حرصا منه على تحقيق الموضوعية كما يتصورها.

لكن العقل المسلم لا يعتبر صانعا لقيم مجتمعه إلا من خلال أحد الوجهين الآتيين:

- وجه إيجابي؛ باعتبار كل فعله الإنساني تأويلا للوحي الإلهي وتنزيلا له على أرض الواقع، وذلك تحقيقا لمسؤولية الاستخلاف.

- أو وجه سلبي؛ بابتعاده عن قيم الوحي الإلهي، واستلابه من خلال إعادة إنتاجه لقيم دخيلة، عبر تعطيل خاصية الاجتهاد لديه: فينقطع رباطه مع الوحي استلهاما وتنزيلًا، ويقبل على القيم الوافدة استنساخا وتقليدًا.

ومن هذا المنطلق، تفرض حالة المجتمعات المسلمة البحث في مسألة القيم بشكلين متوازيين لا غنى عن أحدهما:

- الشكل الإجرائي الميداني المألوف، الذي يمتح من كل ما جد في التراكم العلمي الإنساني في مجال الدراسات الاجتماعية، ولا يجد غضاضة في الاستفادة من الإبداعات الغربية وغيرها في هذا المجال. فنراكم تصنيفات دقيقة ومعلومات وافية حول موضوع البحث، وتتسم النتائج هنا بقدر كبير من الدقة والموضوعية والتفصيل.

ولهذا النوع من الدراسات أهميته البالغة، ومجالاته التي نحتاج إليها، خصوصًا حينما نرغب في معرفة معلومات دقيقة حول قيمة ما، وكيف يتصورها مجتمع الدراسة، أو تغيرات تمثلاتها عندهم . . .

- الشكل التوجيهي القيمي: وهو مجال الإبداع الأكبر، إذ أدعو إلى الاجتهاد في وضع مناهج للبحث في المعنى الوجودي لهذه القيم، بما هي قيم شهود وتوحيد، أو قيم جحود وحلولية.

وستكون الغاية من هذا النوع من الدراسة وضع إطار كلي توجيهي للبحوث الإجرائية في موضوع القيم، فيتم تصنيف القيم

التي انتهى البحث فيها إجرائيا حسب قربها أو بعدها من قيم التوحيد والاستخلاف، فتكون منسجمة مع مقومات هوية المجتمع وداعمة لها، أو مقوضة لأسسها وهادمة لها.

إذ إن البحث الإجرائي في موضوع القيم قد يكون خادعا في كثير من الأحيان، فتفضي دراسة ميدانية إلى استحسان المجتمع لقيمة معينة وقبولها، في الوقت الذي تكون فيه هذه الأخيرة مجتثة من سياق فلسفي حلولي. وليس من قبيل المبالغة، التأكيد على أن كل القيم بلا استثناء، تستبطن في انعكاسها الاجتماعي باختلاف قنواته (الإعلام، الفن، الأدب . . .) توجها شهوديا أو جحوديًا. .

وعليه، ينبغي أن تؤطر كل دراسة تتعلق بالقيم، بدراسة أخرى معرفية، فتجمع الدراسات حينها بين المناهج العلمية المتبعة في الساحة، فيكون لنتائجها الصدق والدقة المطلوبان؛ وبين الروح الإيمانية، والتصور الفكري الاستخلافي، فتُختبر تلك القيم وما يتعلق بها، من حيث انسجامها مع المحددات المعرفية والعقدية الإسلامية من عدمه.

فكثير من القيم التي قد ترتبط بمجالات تقنية وعملية جافة، يتم استحسانها بسذاجة. إما لموجة استحسان عامة لهذه القيم في المجتمعات الغربية، أو لوهم الاعتقاد بأنها فقط قيم عملية أو تقنية، لذا فهي بعيدة عن أي تصور فكري أو إيماني. . في حين أن كل قيمة مهما كان نوعها ومجالها، ستستند بلا شك إلى نموذج معرفي معين، ورؤية فلسفية خاصة.

وهذه المزاوجة بين المنهجين، ستتيح توجيه بحوث ودراسات القيم بما يخدم الهوية الحضارية، ويتأطر في إطارها، ويعيد دمجها في سياق استخلافي، ويضفي على أشكالها التقنية والوظيفية الجافة، لمسة إيمانية وإنسانية.

وقد حاولت ما أمكن البحث في هذا الاتجاه في المجال الإعلامي، فوفقني الله إلى بعض النتائج المتواضعة، التي ترجمتها في مقياس عملي للقيم في مجال الاتصال الجماهيري، يتيح ذلك الجمع المنشود، بين دراسة القيم بالمناهج الحديثة من جهة، وتصنيفها تبعا للمعيارية الأخلاقية المتجاوزة من جهة أخرى، وهي الخلاصات التي أنوي تضمينها في كتاب مستقل إن شاء الله.

ولعل الفقرات السابقة، تنبه إلى ضرورة فتح نقاش جدي، في مسألة بحوث القيم في العلوم الاجتماعية، من خلال المساهمة النظرية في إعادة صياغة المقدمات النظرية والمنهجية، للتفكير في صيغ جديدة للمزاوجة بين البحوث الإجرائية، والبحوث التوجيهية التي نرجو أن تتراكم فيها الدراسات والاجتهادات لوضع مناهجها وتدقيقها.

مراجع ومصادر المدخل

١- مراجع ومصادر عربية:

- القرآن الكريم.

● المعاجم:

- ابراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤.

- ابن منظور، لسان العرب، المجلد ١٢، بيروت، دار صادر، ١٩٦٦.

- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٨٤.

- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، المجلد التاسع، دار صادر بيروت، ١٩٦٦.

● الكتب:

- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية

والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠.

- المهدي المنجرة، قيمة القيم، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ٢٠٠٧.

- المهدي المنجرة، جيمس بوتكين، مرسيا ماليتزا: من المهد إلى اللحد، التعلم وتحديات المستقبل، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط ٣، ٢٠٠٣.

- عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٠، أبريل ١٩٩٢.

- محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، مركز الأبحاث والدراسات في القيم والرابطة المحمدية للعلماء، ط ٢، ٢٠١١.

- محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، منشورات المعارف، دار نشر المعرفة، الرباط، ط١، ٢٠٠٧.

- محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٠.

● المجلات والدوريات:

- دفاتر التربية والتكوين: المدرسة المغربية والتربية على القيم في مجتمع قيد التحول، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، الدار البيضاء، المغرب، مكتبة المدارس، العدد ٥، شتنبر ٢٠١١.

٢- مراجع غربية:

- Rokeach, M., ***Beliefs attitudes, and values: A theory of organization and change.*** San Francisco: Jossey-Bass (1968).

- Rokeach, M. ***The Nature of Human Values.*** New York: The Free Press, (1973).

- Ronald Inglehart, ***Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook based on the 1999-2000 values Surveys.***, Mexico City: Siglo XXI, (2004); (co-edited with Miguel Basanez, Jaime Deiz-Medrano, Loek Halman and Ruud Luijkx).

- Ronald Inglehart, ***Value Change in Global Perspective***, University of Michigan Press, (1995), (with Paul R. Abramson).

- Ronald Inglehart, & Christian Welzel, ***Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence***, New York: Cambridge University Press, (2005).

- Schiller, F.C.J ; Value in Encyclopedia of Religion

and Ethics. James Hastings edit. (1980).

- William, Robin M. JR, ***American Society: A Sociological Interpretation***. 2D ed. rev. New york, Knopb. (1960).

الفصل الأول

سؤال القيم في الإعلام

الحداثة الفائقة ومظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة.

د. عبد الرزاق بلعقروز

أستاذ فلسفة القيم بجامعة سطيف ٢، الجزائر.

الحداثة الفائقة ومظاهر

انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة[1]

د. عبد الرزاق بلعقروز

مُفتتح الإشكال:

إن موضوع هذه المساءلة البحثية للظاهرة الإعلامية المعاصرة؛ هو رصد حقبة الحداثة الفائقة التي تعرف أَوَجَّها في الزَّمن الإعلامي المعاصر، وذلك من زاوية التّحليل المعرفي والتقويم الأخلاقي للفاعليات الإعلامية المشهودة؛ وما يطالعنا به هذا التّحليل المعرفي وهذه المساءلة الأخلاقية، من انفصال الإعلام المعاصر عن منظومة القيم الهادية والسّامية، واندراجه ضمن منظومة قيم متمركزة حول رؤية للعالم؛ تُصوّرُهُ -أي العالم-

(١) الأصل في هذا البحث، نص مداخلتي التي ألقيتها في المؤتمر الدولي «الإعلام المعاصر في الرؤية الحضارية» الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الاسلامي وجامعة وهران، يومي ٥/٦ يونيو ٢٠١٤، بالجزائر، وقد خَصَصت مركز نماء بنشرها لأول مرة بإذن أمانة المؤتمر، لأنها تستجيب بشكل مباشر لهدف هذا الكتاب وأرضيته المنهجية.

باعتباره نمطا استهلاكيا وجنّة اصطناعية تعبد فيها الدّنيا وتزيّن للقلوب الانجذاب نحوها، وتُهندس نظاما في المعرفة؛ قِوامه صراع إرادات القوى التي لا تبتكر المعرفة أو المعلومة من أجل الحقيقية النّافعة، وإنّما من أجل تلبية دوافع القوة والهيمنة، ومن أجل مضاعفة الأرصدة الرّبحية، كما تشرّع لقيم غير معهودة في الممارسات الثقافية للإنسان، على رأسها التلويث الرُّوحي والإفقار المعنوي للجماهير المُتلقية، واستخدام أدوات الإعلام الجديد من أجل الاستعلام على الخصوصيات الإنسانية والتحكم فيها سلطويًا، وإفقاد الفن دوره التحرّري ورسالته نحو إنسان القيمة والمعنى.

وفي مقابل هذا التّصوير التقويمي للظاهرة الإعلامية المعاصرة؛ فإن الحاجة تبدو ملحة من أجل بلورة نظام أخلاقي يرشّد الممارسة الإعلامية المعاصرة، بتحريرها من الرؤية الانفصالية عن القيم، وإنزالها في صلب الرؤية الأخلاقية بالمعنى الذي نستخرجه من الرؤية الإسلامية الكلية للوجود، مشترطين في هذا المقام؛ فهما مخصوصا للأخلاق، وذلك بوصفها نموذج حاكم، ومفهوم مظلّة، ومقام وصل، وليس أخلاقا تكميلية أو تصحيحية لأزمات الإعلام المعاصر، وإنما أخلاقا جذرية تحقق الإصلاح الجذري للإعلام المعاصر، وتعيد وصل الصّلة المُمزّقة بين القيمة والمعلومة.

هذا، وإن أهمية هذا الموضوع تأتي من راهن الإعلام الجديد الذي تجاوز دوره الأصلي؛ وانخرط في سياق تشكيل رؤية كلية إلى

العالم، تعكس في مضمونها مفهوما مخصوصا عن الإنسان ونسقا مخصوصا في القيم، ومقاصد تتسقُ مع هذه النّظرة الإعلامية للعالم؛ حيث أضحى العالم نمطا استهلاكيا والإنسان كائنا نرجسيا غرائزيًا، والقيم نسبية متغيّرة لا تتأسّس على قِوام ثابت، وإنما قيم تحتفي بالحياة الحيوية وتمجّد المؤقت والصائر. وضمن هذا الإطار فقدت القيم دورها الرّافع والحافز؛ واحتجبت بفعل هذه الهيمنة الإعلامية على الحياة الاجتماعية والفردية، وأضحت المهمة المستعجلة هي التفكير في كيفيات تفعيل القيم مجدّدًا، وتجديد الوجدان الأخلاقي، وتنمية الوعي الفلسفي، بوصفه الوعي الذي يحوز على آليات تحريك قوى الوعي النّقدية والتّحليلية والمقارنة التي تتركّب منها البنية الإدراكية للإنسان وتتصدّى لإرادة التنميط الإعلامي التي لا تتواءم مقاصدها مع مقاصد الدّرس المعرفي الذي لا يقبل معلومة، إلا بمرورها عبر محكمة النّقد.

من هنا؛ فإن أهمية هذا الموضوع تدفع بنا إلى رصد الأهداف المتوخاة من ملامسة إشكالية العلاقة الممزقة بين الإعلام المعاصر والقيم، والتّفكير في بلورة أخلاقيات حاكمة للظاهرة الإعلامية، متى ابتغت أن تكون هذه الظاهرة حضارية ومستقيمة، هذه الأهداف نجليها في الآتي:

- رصد حقبة الحداثة الفائقة وبيان معانيها، وهي الحقبة التي بلغت فيها الظّاهرة الاعلامية مبلغا اتساعيًا، أسميناه في مفتتح هذه الدّراسة بـ: «الرؤية الإعلامية للعالم»، وهي رؤية كلية أو شاملة

تختلف عن الرؤية المجزّأة التي تتناول بالاهتمام مثلا: التّسلسل الزمني للإعلام، نظرياته ووسائله، أو دراسات اقتصادية أو دراسات أفلام ميكروسكوبية أي متناهية في الصّغر.

• رصد مظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيمة، وهنا القيمة مفهومة بمعنى القيمة الهادية والسَّامية، وبالمفهوم الذي نستخرجه من الرؤية الإسلامية الكلية للوجود، التي تجعل التّزكية مقصدا من مقاصد هذه الرؤية.

• التّفكير في آليات عمل تُمكّنُ من تحصيل القوة العقلية والنّفسية؛ القادرة على نقد الظَّاهرة الإعلامية المنفصلة عن القيمة، والنّاهمة بتشكيل نموذج الإنسان الاستهلاكي، الذي يتحرّك وحيا من غرائزه، ورغباته الحيوية.

• تحرير الإعلام المعاصر من الرُّؤية الإعلامية المنفصلة عن التَّوجيه الأخلاقي، والتَّفكير في بلورة أخلاقيات جذرية، تُعيد موضعة الإعلام المعاصر، ضمن نسق حضاري لا يقطع مع القيمة التّوجيهية، ولا يقطع مع الدَّور الحضاري الإصلاحي وإنّما يكون مدخلا محوريا لحفظ قيم الأمة وتنمية شبكة العلاقات الاجتماعية وإنجاز المشروع الإصلاحي وترسيخ القيم في وعي الإنسان المسلم، وتفعيل المشروع التَّعارفي الذي يُوحّدُ بين المعلومة والقيمة.

ونظرا لهذه الأهداف التي نقصد تطويرها وبلوغها؛ فإن مسالكنا المنهجية التي نتوسل بها ضمن هذه المقامات التّحليلية؛

هي المنهجية التّحليلية التي تُقسّمُ وتُشرّح عناصر الظاهرة الإعلامية المعاصرة المنفصلة عن القيمة، وترصد مظاهرها، وتقسم هذه المنهجية التّحليلية الأسس البنائية للأخلاقيات التي تعمل على الأخذ بالإعلام إلى المقاصد الأخلاقية بدلا من المقاصد النّفعية الأولية، بالإضافة إلى تشغيلنا لمفردات منهج **تحليل المضمون**، الذي يتقصّى حقيقة المضامين أو الرّسائل المستبطنة خلف الممارسات الإعلامية ويكشف عن دوافعها الحقيقية ويستخرج منها نموذج الإنسان الكامن: هل هو النّموذج الإنساني الاستهلاكي أم الاقتصادي أم «اللّذائذي». فضلا عن أنّنا نُشغّل معطيات المنهج النّقدي، الذي يبيّن مظاهر انفصال الحداثة الفائقة عن القيمة، وارتباطها بالقيم النّفعية الأوّلية، ونتوسّل به قاصدين الاعتراض على هذا الفصل بين الإعلام والقيم.

من هنا، فإن السُّؤال الذي تجيب عنه هذه الدّراسة وتسعى لكي تفك معاقده، يجوز لنا صوغه على المنحى الآتي:

كيف تُسْهمُ الحداثة الفائقة في إيقاع الانفصال بين الإعلام والقيم؟ ما هي الجذور المعرفية والأخلاقية التي أرّخت لهذا الفصل بينهما؟ ما هي مظاهر هذا الانفصال في الممارسات الإعلامية المعاصرة وما هي نتائجه على سلّم القيم الأخلاقية؟ هل تكفي أخلاقيات الإعلام التي يجري التّنظير لها من خلال إنشاء أخلاقيات داخلية؟ أم أن المقتضى والمستلزم الذي يلوح في الأفق علاجيًا، هو تطوير أخلاقيات جذرية تكون هي الحاكمة على

الظاهرة الإعلامية ومحددة لمقاصدها؟ ما هو أساس هذا النّظام الأخلاقي الذي سينقل الظاهرة الإعلامية من فضاء الانفصال إلى فضاء الاتصال؟ ما أثر هذا الوصل بين القيمة والمعلومة على العناصر الإعلام المعاصر من جهة علاقته بالثقافة ومن جهة مقاصده؟

أولاً: المفاهيم الأساسية:

لهذه الدّراسة كما يتبدى في العنوان مفاهيم مركزية تتطلّب منّا إجلاء معانيها، كيْما تكون هناك نسقية في البناء ووحدة في استخدام هذه المفردات أثناء مسارات التّحليل، ولإنجاز هذه المهمة حرصنا على رصد مفاهيم الدّراسة، وهي تواليا:

أ- **الحداثة الفائقة:** يعني هذا المصطلح الشكل الأخير لمسار الحداثة التي افتتحت أفقها مع الإصلاح الدّيني، وعصر التنوير ثم عصر النّهضة، والعصر الصّناعي والعصر التقني المعلوماتي، بما هو الظّرف الأكثر ضغطا وهيمنة على أشكال الحداثة التّقليدية، والحداثة الفائقة تدل على نمط وجودي غير معهود، تتحكّم فيه الوسائل الإعلامية التي تستبق الواقع الواقعي، وتهندس العيش مع نمط إعلامي للحياة، لا يتطابق مع الواقع ولا يحاكي النَّماذج الواقعية، وإنّما يصطنع صورا من الواقع لكي يركب منها واقعا آخر، لكنه ليس الفعلي أو الحقيقي وإنما المصطنع، فالحداثة الفائقة تماثل عصر الاصطناع، الذي «ينفتح على تصفية كل النّظم المرجعية، بل أنكى من ذلك، على انبعاثها الاصطناعي في جميع

أنظمة الإشارات، وهي مادة أكثر طواعية من الحس لجهة كونها قابلة للاندراج في جميع نظم المعادلات وفي كل التناقضات الثنائية وكل الجبر التّركيبي. وليس المقصود محاكاة ولا تكرارًا، ولا حتى مسخرة. بل المقصود استبدال الواقع برموز عنه، أي بعملية ردع لكل سيرورة واقعية ببديلها الإجرائي»[1]، ومن مواصفات هذا المجتمع الفائق أيضا الخروج عن أنماط وأشكال الأنظمة الموروثة، إنه «المجتمع الذي تسيطر فيه القوى المعارضة للدّيمقراطية الحديثة، ذات النّزعة الفردية والتاجرة، مهيكلة؛ ومن ثم تجد نفسها أسيرة دوامة مغرقة في المبالغة، تصعيد للذّروة في أكثر مجالات التكنولوجيا تنوعًا، والحياة الاقتصادية والاجتماعية بل الفردية. تكنولوجيات وراثية، رقمنة، أماكن للإنترنيت، تدفقات مالية، مدن عملاقة، لكن أيضا إباحية، سلوكيات محفوفة بالمخاطر، ألعاب رياضية قصوى، أداء، حدث، سمنة، إدمان، كل شيء يتضخّم. كل شيء يصل إلى حدّه الأقصى ويصبح مثيرا للدّوار، خارج الحد. هكذا مثل مخاطرة هائلة سلسلة لا تنتهي، عملية تحديث مغال فيها تمنحها الحداثة الثانية لنفسها»[2].

---

(١) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨، ص ٤٧.

(٢) جيل ليبوفتسكي، جان سيرو، شاشة العالم: ثقافة، وسائل إعلام، وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة: راوية صادق، مصر: المركز القومي للترجمة، العدد ٢٠٤٠، ص ٥٢.

ب- الانفصال عن القيمة: مقصود هذا المفهوم هو تحول الصّلة بين الإنسان ومنظومة القيم العليا بما هي جملة المبادئ المتجاوزة والتي يسعى الإنسان من أجل إتيان أفعاله وفق مقتضاها، تحول الصلة من محبة أو التزام؛ إلى انفصال وهجران معرفي وسلوكي وحضاري، بخاصة في نسق الحداثة الغربية، «إذ تحوّل الإنسان من بداية العصور الحديثة من عابد للإله يمده بمدد التّواصل الروحاني والمقصدية الأخلاقية إلى عابد لذاته ولمصالحه وهو ما تعنيه الحرية بوصفها قيمة أولى تتراتب بعدها القيم الأخلاقية ... ومع هذا التّهافت للمرجعيات تنبلج أمام الفاعل روح التحرّر المتواصل، لتكون الحرية هي قائدة القيم، ومن ثمة التشريع للذّات في انفصال كلي عن أشكال الأمر، إنه عصر إرادة القوة حيث يخرج الفرد من ربقة كل الإلزامات، إلزام الكنيسة والمجتمع وكل سلطة خارجية ... فقد انتهت المثل العليا وغاب كل إيمان وأصبح مطلب ما بعد الحداثة التمتع بالوجود الجميل»[١].

وفي السياق الإعلامي الذي نحن بصدد مساءلته، فإن الانفصال عن القيمة يجوز لنا وصفه بخلو المضامين الإعلامية من قيم توجيهية، واستنادها إلى قيم مادية، لا تأبه لحاجات الإنسان الروحية وهمته في الارتقاء الأخلاقي بهذه المضامين، وإنما تنخرط في النسق القيمي التجاري والإعلاني، وتحويل العالم إلى أشكال

(١) انظر: نورة بوحناش، الأخلاق و الرّهانات الإنسانية، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٣، ص ١٠.

دون مضامين، وفصل الكلام عن دوره في النّفع والخير أو قول المعروف، وانفصال التّواصل على التّعارف، أي القول الخيّر الذي ينشئ علاقات تعارفية أخلاقية تشترك في التّكريم الإنساني وفي وحدة أصلها وفي تكامل وجودها.

ت- منظومة القيم: رغم أن الكلام في الانفصال عن القيمة جرت الإشارة إليه في العنصر السابق، إلا أن دلالة القيم ضمن هذا المقام التّساؤلي، يستلزم منا تجديد مفهومنا للقيم الأخلاقية من أجل تعيين الدّور العلاجي الحقيقي لها، فليست القيم الأخلاقية في التصور الإسلامي مجرّد فضائل، أي وصفا تكميليا لا يحدث الضّرر بفقده، إنّما هي إطار ناظم وعنصر تأسيسي ومفهوم محيط بكافة العناصر المشكّلة للحياة، وقد برزت اجتهادات معتبرة ضمن هذا الإطار؛ تهدف كلّها إلى تأكيد هذا المعطى، أي اعتبار القيم من الكليات الأساسية وليس من الفضائل التّكميلية؛ أو النّظر إليها كمدخل منهجي ومفهوم نسيج وشبكة دلالية؛ وتعد العقيدة في التصور الإسلامي إذا ما قاربناها من هذه الزاوية رؤية إلى العالم أو أنّها قيمة؛ «العقيدة تشير إلى التوحيد بوصفه القيمة المركزية الكبرى، التي تشع عناصرها على كل الأنساق التابعة، من معرفة وفكر وثقافة ومفاهيم ومناهج وطرائق تفكير وأساليب تفسير وأطر تحليل، وقواعد تغيير وتقويم، التّوحيد كنسق تبدو أهميته في كونه إطارا مرجعيا أكبر، يعبّر في المبتدئ والمنتهى عن قاعدة إسناد وإطار مرجع، والإنسان أيضا هو إنسان العقيدة الذي يمكن تسميته

بأنه إنسان القيمة المتواصلة مع قيمة الإنسان، والكون أيضا قيمة لفاعلية الإنسان وسعته فيه واعتباره سيّدا فيه لا عليه بالاستعلاء، وبإعماره لا إفساده. والحياة قيمة في نطاق تفاعلاتها وحركة الإنسان فيها. إن العقيدة مفهوم ومكونات هي بحق قيمة».[١]

ونحن سننحو هذا المنحى في رؤية القيم، وذلك من جهة اعتبار القيم إطارا مرجعيا ومنظومة تأسيسية أو أنّها «مقاصد شرعية وأسمى القيم الحاكمة، وهي ثلاثة:١. التوحيد، ٢. التزكية، ٣.العمران. وسائر القيم الأخرى الكلية منها والجزئية تنتهي إلى هذه القيم الثلاث التي لا يمكن أن ينفصل أي منها عن الآخرين؛ فالتوحيد غاية التّزكية وهدفها، ووسيلتها في الوقت ذاته. والعمران ثمرة للتّوحيد والتزكية معًا، فلا يوجد على حقيقته، وبشروطه، بدونهما».[٢] إن هذا التّأسيس لمرجعية الناظم القيمي؛ من خلال الرؤية الإسلامية، يستلزم مفهوميا وعلائقيًا، بيان الغائية الأخلاقية من التّكليف الإلهي للإنسان، وهي غائية قيمية في صلة الإنسان بالوجود، وفي هذا المقام يقول إسماعيل الفاروقي «ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي ملء الوجود بالقيمة. والقيم على ثلاث درجات:

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الاسلام، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٩)، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) طه جابر العلواني، التوحيد ومبادئ المنهجية، ضمن كتاب المنهجية الاسلامية، عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، (أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، دار السلام، ٢٠١٠. ص ٤٣٣.

أولية طبيعية، وسائلية نفعية، وأخلاقية. وقيم الدرجة الأولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان بها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا. وحدها قيم الدرجة الثالثة هي العليا، وهى التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجودا وعدما على إرادته الحرة المسؤولة. وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة».[1] ومرادنا من هذا السّرد لبيان مركزية نظام القيم في الرؤية الإسلامية، توظيف هذا المفهوم في التأسيس لأخلاقيات إعلامية مستقبلية، حيث تنضبط الممارسة الإعلامية بهذا المفهوم الشامل للقيم، وتأخذ مكانها وموقعها الحقيقي ضمن مستوى القيم الوسائلية النّافعة، وليس ضمن تقديم رؤية إعلامية للعالم منفصلة عن التّسديد الأخلاقي.

ثانيا: فاعلية التّحليل المعرفي والمساءلة الأخلاقية لنظام الإعلام المعاصر

نروم في هذا العنصر، الوقوف على الأدوات المنهجية الفعّالة، في مساءلة ظاهرة الإعلام المعاصر، وهي مساءلة تحفر في الأنساق المعرفية الكامنة خلف الممارسات الإعلامية المعاصرة، كيما يستخرج منها طبيعة الرؤية إلى العالم التي توجهها، ونمط المعرفة الذي يروج، ونسق القيم المبثوث؛ وهذا المقاربة ليست

---

(١) إسماعيل الفاروقي. التوحيد مضامينه على الفكر و الحياة، ترجمة، السيد عمر، ص٧ (نسخة إلكترونية). متوفر على الرابط:

www.4shared.com/document/btq7rhvS/___.htm.

مقاربة داخلية، ينحصر دورها في دراسة الإعلام والشبكات التواصلية، وأثرها على الجوانب النفسية والاجتماعية مثلا، أو يهتم برصد النّظريات الاتصالية تاريخيًا وتحليل مقولاتها، وإنما يُسائل معرفيًا وأخلاقيا الظاهرة الإعلامية في منطلقاتها الفلسفية ومقاصدها الأخلاقية، لأن هذه المسلكية المنهجية تطالعنا بنموذج الإنسان الكامن في الإعلام المعاصر، وبنسق القيم ومنظومتها التي يراد لها أن تهيمن وتسود، ويسعفنا هنا «عبد الوهاب المسيري»، الذي بلور منهج التّحليل المعرفي كإجراء يمكّن من استخراج الرؤية الكامنة خلف الممارسات الثقافية للإنسان، من تمظهراتها الحياتية الجزئية والعابرة، إلى النَّشاطات العليا للإنسان ممُثلة في الوعي والتّفكير.

إن المسيري لا يقرأ الظواهر العابرة؛ إلاّ لأجل استخراج النّماذج المعرفية الكامنة خلف هذه الظواهر، فهو قد اختصّ بمنهج التّحليل المعرفي الذي يحفر في أصول المُمَارسات الثَّقافية بمختلف أشكالها، وتحليله المعرفي للظاهرة الإعلانية المعاصرة أوصله إلى أن هذا العصر الإعلامي هو عصر الانفصال عن القيمة، والسبب هو انبناء الفاعليات الثقافية المعاصرة على مرجعيات نهائية معادية للإنسان، أي مرجعية التمركز حول المادة وتمجيد الثقافة الاستهلاكية، ويزودنا المسيري بلفتة تحليلية مهمة في كيفيات القراءة؛ هذه اللّفتة هي أهمية النّقد الكلي، الذي يصرف الدّراسة

إلى «مُجْمل البناء النّظري في جزئياته المترابطة وفي كليته»[1]، وليس إلى تفاصيله، والنَّقد الكلي ليس مجرّد دور سلبي ينحصر في التَّفكيك؛ وإنّما له دور إيجابي أيضا، يمكننا من الفهم العميق للرؤية الحضارية الغربية؛ والكشف عن حدود نماذجها المعرفية، والاستفادة من مشتركها الإنساني الذي يجري تكييفه مع الرؤية الإيمانية الإسلامية. وقد كانت الرؤية الإعلامية إلى العالم محلاً لتطبيق هذا التَّحليل والنّقد الكلي الذي بلوره المسيري، وكانت النتيجة هي أن التحليل المعرفي للظاهرة الإعلامية والمساءلة النّقدية الكلي يطالعه بدلالات جديدة لا يظفر بها من يجعل دائرة اهتمامه مقتصرة على القراءة الدّاخلية للإعلام، ويمكن استخراج المعاني النَّقدية الآتية من مقاربة عبدالوهاب المسيري للإعلام المعاصر المنفصل عن القيمة والمعاني الإنسانية:

١- يبصر المسيري في الإعلام المعاصر وشبكته المعلوماتية ذئبا معلوماتيا؛ ويحيل مجاز الذّئب لدى المسيري إلى التَّهديد الوجودي للإنسان، فهو أي الذئب المعلوماتي إلى جانب ذئب الثّروة والشّهرة؛ تشكل منظومة الذّئاب الثلاثة؛ فالذئب المعلوماتي يشلّ طاقة الفكر على الحركة والإبداع ويراكم المعلومات على حساب التوليد والإبداع؛ والرؤية المعلوماتية يصفها المسيري

---

(١) عبدالوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصر: دار الشروق، ٢٠٠٦، ص: ٨٨.

بالعدُوة للإنسان، ومن مظاهر هذه العداوة «أن الرؤية المعلوماتية تضرب عنصر الثقة فيه، في مواهب الإنسان وفي إمكاناته، إذ تحيل مرجعية الإنتاج الفكري إلى الكم المعلوماتي، فتُحيّدُ العقل والإبداع وبالتّالي المقدرات الفكرية للإنسان، ومن هنا تضرب ثقته بنفسه، وفي إمكاناته الخاصة، بسبب خضوعه لسلطة المعلومة المطلقة»[1]. ويترتّب على هذا الوصف الأداتي والإجرائي للفاعليات المعرفية الإنسانية، يترتّب عليها القول بـ:

أولًا: **اختزال العقل في الحساب والتعقيل**، ثانيا: **استخدام آلية تكرار الفكر وإيهام المتلقي بقيمته بمجرد تكراره**، ثالثا: **الاستسلام للعولمة، والقول بحتميتها، وكيف أنّها مسار لا يمكن دفعه أو مقاومته**[2]، وهذه المسلكية تتعارض مع جوهر النّظرية الإسلامية للاتصال التي تلتزم في قضية المعلومات بـ:

أ- الصّدق في بث المعلومات.

ب- تنوير وتثقيف المتلقي من خلال المعلومة الموثقة.

ت- الصّراحة في طرح المواد الإعلانية.

---

(١) سمير بودينار، لئلا يأكلك الذّئب: من المعلوماتية إلى الرؤية المعرفية عند المسيري، ضمن كتاب: عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ومحبيه، بومدين بوزيد وآخرون، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٨، ص: ٥٤٨.

(٢) طه عبدالرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدّار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥، ص: ١٩٤-١٩٥.

ث- التَّوافق مع معطيات العلوم الحديثة والتوفيق بينها وبين المفاهيم الدّينية.

ج- مخاطبة العقل البشري وليس الغرائز الحسية.

ح- احترام الرّأي الآخر ومقارعته بالحجة والمنطق»[1].

٢- إن الهدف من الهجوم الإعلامي هو إشاعة النُّموذج الاستهلاكي لتطويع الجماهير وتدجينهم، وهنا يحلل المسيري معرفيًا صورة الإنسان التي يراد لها أن تثبت؛ وضمن هذا الفضاء الإعلامي العولمي «تقوم الإمبريالية النفسية من خلال الإعلام بترويج صورة الإنسان الاقتصادي الجسماني، وهذا يتضح بجلاء في الإعلانات التليفزيونية. هدف الإعلان التليفزيوني اقتصادي استهلاكي (بيع سلعة ما) ولكنه يوظف الجنس للترويج لهذه السلعة، أي أن الإمبريالية النفسية لا ترى الإنسان إلا من خلال هذين البعدين (الاقتصادي والجنسي). فاحتساء الشاي لا تكتمل متعته إلا من أيد رقيقة!! والإعلانات عن قشرة الشعر أو البشرة تجعلنا نحس أن الجنس البشري كله قد أصيب فجأة بالأمراض الجلدية! ولكن لو شفي المرء منها فإن جاذبيته الجنسية لا يمكن أن تقاوم! ويرتبط بذلك كله انتشار القيم الاستهلاكية مثل أنه لابد للمرء أن يجدد نفسه كل يوم، من خلال نوع معين من الكريمات أو

---

(١) عوض إبراهيم عوض، نظريات الاتصال العالمية رؤية إسلامية إعلامية، تفكُّر، المجلّد ٢ العدد ٢، ٢٠٠٠.

العطور، وأنه بوسعه رغم تقدمه في السن بوسعه أن يحتفظ بحيويته بل وشبابه وجاذبيته الجنسية بطبيعة الحال أن يستعيد حيويته بل وشبابه إن هو استخدم نوعا معينا من الفيتامينات. إنها إعلانات هدفها أن تدفع الإنسان لمزيد من الاستهلاك، وكأن الاستهلاك هو الهدف الأساسي وربما الوحيد من وجود الإنسان في هذا الكون»[1].

إن «المسيري»، في تحليليته، للظَّاهرة الإعلامية يستكنه لنا المرجعية الكامنة بما هي مرجعية مادية في حقيقتها؛ وحقيقية الصورة للنّموذج الإنساني السائد، بما هي صورة الإنسان الاقتصادي الجنسي، ويصف المآل الانفصالي عن أيّ قيم أخلاقية أو إنسانية آلت إليه وبلغته الظاهرة الإعلامية المعاصرة، حيث جرت المزاوجة بين القيمة الاقتصادية والقيمة الجنسية، وتحقَّقَت تبعا لهذا الإمبريالية النّفسية، التي تمُهّد للإمبريالية الواقعية، حيث أن إنسان العولمة الإعلامية في فضاء اليوم، أضحى مشلولا وغير قادر على إحداث أيّ مقاومة أو خطوة علاجية، إذ جرى تفتيت عناصر المقاومة لديه، والتي لن يَقْدُم هذه العناصر إلا الوجدان الأخلاقي في فعل العلاج، الذي يتوفَّر على طاقة شحن إيمانية تجعله يُنصتُ وببرودة إلى خطاب الإعلام بدلا من الانسياق خلفه؛ وهذا ما لا ترتضيه العولمة الإعلامية أي «**تنشيط الفاعليات**

---

(١) عبد الوهاب المسيري، الإعلام والإمبريالية النّفسية:
http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id = 23

المُقاومة»، حسب المسيري «فجوهر العولمة هو عملية تنميط العالم بحيث يصبح العالم بأسره وحدات متشابهة، هي في جوهرها وحدات اقتصادية تم ترشيدها، أي إخضاعها لقوانين مادية عامة مثل قوانين العرض والطلب، والإنسان الذي يتحرّك في هذه الوحدات هو إنسان اقتصادي جسماني لا يتسم بأي خصوصية، ليس له انتماء واضح، ذاكرته التاريخية قد تم محوها، وإلا لما أمكن فتح الحدود بحيث تتحرّك السلع ورأس المال بلا حدود أو سدود أو قيود. فالخصوصيات الثقافية والأخلاقية تعوق مثل هذا الإنتاج العالمي. وفي غياب الانتماء والهوية والمنظومات القيمية والمرجعيات الأخلاقية والدّينية تتساوى الأمور، ويصبح من الصّعب التّمييز بين الجميل والقبيح. وبين الخير والشر، وبين العدل والظلم، وتسود النّسبية المطلقة»[١].

وبهذا التَّحليل المعرفي للظَّاهرة الإعلامية يقودنا جهد المسيري؛ إلى اكتشاف أن ثمة معلومة خلف المعلومة، ولغة خلف اللُّغة، وقيَم خلف القيم أيضًا، وهي على التَّحقيق معلومة ولغة وقيم تستبطن خلفها صراع إرادات القوى وبث القيم الهابطة في نفوس الجمهور، إذ تستحيل مكارم الأخلاق قيما ملغاة والقيم السفلى قيما معتبرة، ويظهر معيار آخر في تقويم الأخلاق، إذ يكون جهد الإنسان في طلب الفضائل ليس في القيم العليا، وإنما في

(١) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص ٣٢٦.

القيم السفلى، وفضلا عن هذا فإن الظاهرة الإعلامية لا تتحرّك وحيا من منطقها الدّاخلي؛ وإنّما هي تَجَلّ لنموذج معرفي حاكم هو النموذج المادي الاستهلاكي الاقتصادي، المنفصل عن القيمة. وتلك هي خصوصية عبدالوهاب المسيري الإبداعية في تحليله المعرفي للظاهرة الإعلامية.

ففي دائرة المعلومات التي تطالعنا بها وسائل الاعلام -فضلا عما أشرنا إليه- نرى متوسلين بالتّحليل المعرفي أن «المعلومة في حد ذاتها لا تقول شيئًا، بل إنّها تخبئ كثيرا من الرؤى والتّضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيّزة»[1]، أو بلغة أفصح: تخفي نموذجا معرفيًا، لديه مقولاته المخصوصة حول الإنسان، ولديه لغته ومنطق اشتغاله المخصوص أيضًا، وهذا النّموذج بدوره يوصلنا إلى الرؤية إلى العالم التي توجه الإعلام المعاصر، فالتّحليل المعرفي ينتهي هنا: ما هي حقيقية الرؤية إلى العالم التي تحكم الظاهرة الإعلامية المعاصرة، هل هي رؤية مادية لا مقصد لها سوى تنمية مشاعر القوة والهيمنة؟ أم أنها رؤية علمية محضة تختفي فيها القيم الأخلاقية بحجة لا عقلانيتها؟ ويتم تناول الإعلام ومضامينه دراسة وتحليلا ونقدا؛ بمنهجية علمية محايدة لا تركن إلى أيّة منظومة توجيهية؟ أم أنها رؤية ثنائية تؤمن بالدَّور الحضاري للإعلام؛

---

(١) عبدالوهاب المسيري، النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية، ضمن كتاب المنهجية الاسلامية، عبدالحميد أبو سليمان وآخرون، (أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، دار السلام، ٢٠١٠)، ص: ٧٩٨.

ومضمونه التّوجيهي نحو قيم مخصوصة ترفع الإنسان من رتبة الوجود الطّبيعي إلى رتبة الوجود القيمي؟ ومن وفرة المعلومات إلى المعلومات النافعة؟ ومن التّواصل الإشاري والسياق الإعلاني إلى التّواصل التّعارفي؟

إن التّحليل المعرفي للظاهرة الإعلامية المعاصرة المهيمنة؛ ينقلنا من التّحليل الدّاخلي إلى التّحليل من الخارج، هو شبيه تماما بمن يسكن في قرية صغيرة تحيط بها الجبال من كل ناحية؛ إن ساكنها لا يُبصر منها إلا ما يقع تحت نظره، والذي يلقي نظرة من أعلى تلك الجبال؛ فسيرى تلك القرية بعين غير التي رآها بها ساكنها؛ تلك هي الميزة الإضافية التي يُمدّنا بها التّحليل المعرفي أو التّحليل الخارجي للإعلام المعاصر.

هذا، فضلا عن الدّور الكبير الذي أضحت عليه وسائل الاعلام المعاصرة وامتدادها في حياتنا أو في تشكيل رؤيتنا إلى العالم؛ إنّها «تعمل على الترفيه عنا، وتُسهم في التنشئة الاجتماعية، وتعلمنا، وتثقفنا، وهي تبيعنا الأشياء ... وتغرس في نفوسنا بعض المبادئ إلى جانب الكثير من الأشياء الأخرى. تساعد وسائل الإعلام في تشكيل هويتنا ومواقفنا تجاه الأقليات العرقية والإثنية، مواقفنا بشأن التوجه الجنسي ..»[(١)]. وبسبب هذا

---

(١) آرثر آسيا بيرغر، وسائل الإعلام و المجتمع، وجهة نظر نقدية، ترجمة صالح خليل أبو أصبع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، سلسلة عالم المعرفة ٣٨٦، ص: ٢٣.

الامتداد العميق، لم يعد مجديا انتهاج القراءات الدّاخلية أو المجزّأة (على قيمتها التفسيرية)، وإنما التّحليل الخارجي هو الأكثر فاعلية وقيمة تفسيرية للرؤية إلى العالم الكامنة، وهذا القصد هو الذي سماه «جيل ليبوفتسكي» (Gilles lipovetsky) بـ«التناول الشامل»، الذي «يعني رفض دراسة السينما باعتبارها نظاما خالصا من العلامات المركزية حول ذاتها. نحن نعمل، بالتّحديد، ضدّ الاختزال السميولوجي أو الجمالي للسّينما، للخروج من مجال قواعد السينما المغلق، بربطه بما يحتويه. فالتّفكير في السينما الفائقة لا يعني إعادة البحث في هياكل لغة الفيلم العالمية أو عمل تصنيف خالص للصّور، بل في توضيح ما تقوله السّينما حول العالم الاجتماعي الإنساني، كيف تعيد تنظيمها وأيضا كيف تؤثر السينما على مدركات البشر وتعيد تشكيل توقعاتهم ... [إن] العلوم الإنسانية تجلب بالتأكيد معلومات قيّمة وإضاءات لا غنى عنها، لكن شاغلها المنهجي، الذي يرتبط على نحو وثيق، ببنية موضوع مُحدّد، يمنعها من طرح أسئلة جوهرية حول معنى ومكانة السّينما الجديدة في مجتمع يتم تنسيقه»[1].

من أجل ذلك؛ فإن التّحليل المعرفي يروم ملء هذه الفراغات التي أورثتها التّحليلات المهنية للإعلام المعاصر، وذلك بفهم هذا النَّسق الاتصالي غير المسبوق الذي يصاحب ظاهرة العولمة، بما

(١) جيل ليبوفتسكي وجون سيرو، شاشة العالم، مرجع سابق، ص: ٣١.

هو نسق كلي لا جزئي، وبما هو عملية تشكيل رؤية إعلامية إلى العالم، رؤية لاواعية تمتد في عقول الأشخاص الذين يعيشون في المجتمع وتحيط بهم الشاشة من كل جهة، وتمدّهم بنظّارات يرون من خلالها الواقع الذي يعيشون فيه. إن التّحليل المعرفي هنا، يزدوج مع تحليل آخر يكتسب معه قيمة تفسيرية ونقدية فاعلة؛ هو المساءلة الأخلاقية للإعلام المعاصر، ويأخذ هذا العنصر قيمته من تلازم قوة انتشار الإعلام مع أفول أو إضعاف الدَّور التوجيهي للمنظومة القيمية الأخلاقية، بما هي قيم روحية ترفع الإنسان درجة أو تخفضه أخرى، وقد أورثت نتائج الحداثة الفائقة انفصالات كبرى على منظومة القيم الأخلاقية، لأن مبدأ الحداثة الفلسفي والأكسيولوجي هو تمجيد الحرية والفردانية وخلق قيم جديدة دائمًا، ويمكن القول أن الانفصالات التي أدخلتها الحداثة إلى التاريخ الثقافي للإنسان هي:

١- **انفصال الممارسة العقلية عن القيم:** وتوريث ما يسميه إدغار موران **بمنظومة التّبسيط** «إنّنا نحيا تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتّجريد التي تشكّل في مجموعها ما أسميه بـ«منظومة التبسيط» [التي أنتجت العقل الأعمى] الذي يدمّر المجموعات والكليات ويعزل كل موضوعاتها عن بيئتها، ليس باستطاعة العقل الأعمى أن يتمثّل الرابط غير القابل للقطع بين الملاحظ والشيء الملاحظ»[١].

(١) إدغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركّب، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، المغرب:دار توبقال، ٢٠٠٤، ص: ١٦.

٢- انفصال الممارسة الإعلامية عن الأخلاق: وتوريث السُّلوك الغريزي والإنسان الاقتصادي أو السّلعي في عصر العولمة. وهذا تحديدا ما قصده «جون بودريار» في كتابه «المصطنع والاصطناع»، أثناء تحليليه لقيمة المعنى في دوائر هيمنة وسائل الإعلام «نحن نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر، بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل»[1].

٣- انفصال الممارسة المعرفية عن الأخلاق وتوريث النّظرة الآلية والمادية للكون.

٤- انفصال التقنية عن الأخلاق وتوريث الاغتراب والتحكُّم التقني في الإنسان[2]. «فالتقنية تؤدّي إلى الأسوء، كما تؤدّي إلى الأفضل. فهي تُقدرنا على التحكُّم في الطاقات الفيزيقية، كما تقدرنا على التحكم في الطاقات البشرية. فليس العمال هو وحدهم الذي سخّروا لمهام تكرارية ومقننة، بل إن مجموع المجتمع قد أُخضع لمنطق الآلة الاصطناعية، القائمة على العقلنة وعلى التوقيت المفرط للزّمن، بما أدى إلى رد فعل يتجلّى في الميل إلى التهالك على الملاهي والاستغراق في العطل»[3].

جلي إذن كيف انعكست تجربة الحداثة على منظومة القيم

---

(١) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، مرجع سابق، ص: ١٤٧.

(٢) انظر كتابنا: المساءلة النّقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، قسنطينة: مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، ٢٠١١.

(٣) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المغرب: أفريقيا الشرق ٢٠١٢، ص: ٢٦.

الأخلاقية انعكاسا انفصاليا واختزاليًا، حيث أضحت القيم الخلقية ألبسة ثقافية بالية، ومعوّق ابستمولوجي وسلوكي لحرية إنسانية أضحت مقدّسة ضمن جداول قيم الإنسان الحديث.

إن وسائل الإعلام المنفصلة عن القيم، استمدّت هذا الرسوخ والهيمنة أيضا؛ من الذّات المتلقية نفسها، التي لا تمتلك قوة روحية وأخلاقية تمكّنها من التَّمييز بين المحمود والمذموم من منتجات وسائل الإعلام. فقوة الفطرة الإيمانية والسُّلوك الأخلاقي القويم، تعرّض للتّهميش والإلغاء لدوره التَّوجيهي، فضلا عن الرُّؤية التّجزيئية للقيم الأخلاقية، التي يجرى اختزالها في دوائر ضيّقة، وليس باعتبارها نماذج حاكمة على الممارسات الثقافية للإنسان، إنه مشروع نزع القداسة عن القيم الذي بلغ الأوج في حقبة الحداثة الفائقة؛ بإسكانها في النّسبية والظُّروف والسّياقات التّاريخية، وارتكازًا على هذه النّظرة المهمشة لنسق القيم، يتم النّظر«إلى كل الإنتاج الثقافي وإلى كل منظومات القيم على أنها أمور مؤقتة ونسبية، وذلك بالطبع يشمل الدّين والرؤى الكلية للوجود التي لها تعلُّق بالقضايا الكلية والأسئلة النّهائية عن الوجود والحياة؛ إذ إنّه بذلك يُصبح التَّاريخ والمستقبل أمرا مفتوحا للتّغيير ويصبح الإنسان حرّا في إحداث هذا التَّغيير ومن ثم ينخرط بل ينغمس في المسار التطوّري للعالم».[1] وينغمس في تدمير المشترك

---

(١) سيّد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الاسلام والعلمانية، ترجمة محمد طاهر الميساوي، كوالالامبور، الأردن: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار الفجر، ٢٠٠٠، ص: ٤٤.

الأخلاقي الإنساني؛ لأن «عددا كبيرا منها يسعى إلى تحقيق أهداف ومصالح تجارية لأفراد ومؤسسات لا تُعير اهتماما لمختلف المعايير والقيم الأخلاقية التي تميّز ليس فقط ثقافة المجتمع بل عناصر مشتركة في أديان وثقافات مختلف المجتمعات البشرية ... نجدها [أيضا] من خلال العديد من القنوات الفضائية تتيح ما من شأنه الاختلافات في الأفكار والسُّلوكات، بل وفي القيم التي يعتبر الاختلاف فيها من أهم عوامل ومصادر الصّراع وعدم التَّكامل، بل إن الاختلافات فيما تبثه وسائل الإعلام من أفكار ومفاهيم يوجد قدرا من اللاّمعيارية التي يهدّد انتشارها نسق قيم المجتمع ليس فقط المحلي بل الإنساني ككل».[1]

إن هذه الإشارات والتَّنبيهات إلى فاعلية التّحليل المعرفي والمساءلة الأخلاقية، تدفع بنا إلى إنجاز المهمة النقدية للإعلام المعاصر بما هو رؤية إلى العالم، وبما هو نسق في منظومة القيم الأخلاقية المنفصلة، تدفع بنا إلى التطبيقات أو مظاهر الانفصال عن القيم كما تتبدّى لنا في الإعلام المعاصر، وتماشيا مع نسق تحليلنا، فإننا سنرصد أولا: مستوى طبيعة الرؤية الإعلامية للعالم ومظاهر انفصالها عن القيم، ومستوى انفصال القيم الإعلامية نفسها عن القيم الأخلاقية التَّوجيهية.

(١) مريم آيت أحمد، التّنشئة الدّينية وسؤال مستقبل جيل المعرفة، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣، ص: ٧٩.

ثالثا: الرؤية الإعلامية للعالم ومظاهر الانفصال عن القيم

دأبت التّصنيفات التي ترصد الرؤية إلى العالم إلى التّمييز، بين الرؤية الفلسفية وبين الرؤية العلمية والرؤية الدّينية، فالأولى تجد أصلها في التّأمُّلات الفلسفية التي يقوم بها العقل الإنساني في وعيه للوجود، والثانية تجد أصلها في نظام المعرفة العلمية التي تتوسل المنهج التجريبي وتقصد التّفسير العلمي المادي للظواهر، وتجد الأخيرة أصلها في الوحي الإلهي الذي يقدّم نسقا إدراكيا كليا للوجود، وأسلوب في المعرفة ومنظومة في القيم، إلا أن رسوخ هذا التقسيم لرُؤى العالم، فوّت اكتشاف الرؤية الإعلامية إلى العالم التي تبلورت مواصفاتها في زمن العولمة الإعلامية، فالإعلام ليس مجرّد مهنة يتعاطاها المشتغلون في حقولها؛ وليست حقلا معرفيًا جزئيًا، إنما هي رؤية إلى العالم، وشاشة كون كبيرة، تبرمج وتؤثّر على البنية الاجتماعية والسُّلوكية بعامة؛ وإذا كان مفهوم الرؤية إلى العالم يرى بأنها «مجموعة مُتجانسة من المفاهيم تسمح لنا بصياغة تصور كوني عام للعالم وفهم لأكبر عدد ممكن من عناصر خبراتنا وتجاربنا».[1] فإن الرؤية الإعلامية للعالم تتوافر على بنية من العناصر المفاهيمية التي تتسق فيما بينها لكي تشكّل هذه

---

(١) كليمنت فيدال، مصطلح رؤية العالم، ترجمة أحمد بركات، مرجع سابق. متوفر على الرابط:

{HYPERLINK "http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/131190-vision-of-the-world.html"}

الرؤية الكلية عن الموجودات والمعرفة والقيم المجتمعية، وإنّه يبدو أن المسوغ المركزي الذي جعل هذه الرؤية تسود وتفرض سلطانها؛ هو الحاجة الإنسانية إلى ملء العالم بالمعنى بعد أن تدمّرت السّرديات الكبرى وآفاق التقدّم وقيم العقلانية والتحرُّر التي لا زمت أشكال الحداثة التقليدية «فما إن يعتزل الانسان وحيدًا، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ؛ هي التي تحدّد طرز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية»[1]، أي الفراغ الكوني منعدم في تقاليد الثقافة الإنسانية، يجري دائمًا ملء هذا الفراغ بطرق متعددة ومختلفة، تعكس رغبة الإرادة الإنسانية في تأويل العالم، بنسق تصوري وقيم مجتمعية وغايات ومقاصد ودلالات للأفعال.

وإنه؛ بناء على توجُّهنا النّقدي للرؤية الإعلامية للعالم، فإنَّ عناصرها التي تتبدّى لنا فيها مظاهر الانفصال عن القيم هي تواليا:

أ- الطابع الاستهلاكي للعالم وتغيُّر نظام الأشياء:

ما هي الحقيقة التي تقدّمها وسائل الإعلام المعاصرة عن العالم والأشياء؟ أيّ صورة تريد هذه الوسائل من الجمهور أن يكونها عن العالم؟ ما هي الرُّؤية المعرفية؟ ما هي قواعد إدراك هذا العالم؟

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، الجزائر، دار الوعي، ٢٠١٢، ص:١٧.

إن ما تطالعنا به وسائل الإعلام المعاصرة؛ خاصة على النحو الذي يتبدّى في لغة الصورة والإعلان المهيمنين؛ هو أن العالم قد أضحى نمطا استهلاكيا: تصور وسائل الإعلام وتخلق في وعي الجمهور الترابط بين ملكية الأشياء وبين السَّعادة، وتُشكّلُ في نماذجهم الإدراكية كيف أن العالم هو صيرورة وأن القيمة العليا هي تعظيم اللَّذَّة والمنفعة، وتلازما مع هذا أضحى العالم سوقا استهلاكية كبرى، يهيمن فيها المصطنع على الواقعي، والسّلعي على الحياة العامة، إنها شكل من أشكال الانتشار التّسليعي في العالم، لأن من يمتلك القوة الاقتصادية المادية، يمتلك القوة الإعلامية؛ ومن المستلزم على وسائل الاعلام هذه، أن تتوجّه نحو خدمة أهداف ربحية لا تعلّق لها بالغايات الأخلاقية، وإن بدا البعض منها يذهب إلى تنوير الناس وتثقيفهم وإكسابهم القيم، فإن القصد منها هو جذب المتلقي نحو تجارته وسلعه أكثر من أي شيء آخر، إنّها وحدانية السوق كما سماها روجي غارودي، واعتبرها ديانة جديدة، وبرأيه يعني ذلك هيمنة الحياة المادية على سلوكات الإنسان، وانتقال قيم السوق التجارية إلى دائرة الحياة الإنسانية، فالسوق لم تكن صلته بدوائر الأخلاق ممكنة، كان للتجارة مكانها وللحياة مكانها أيضًا، لكن الملمح الجوهري للحياة المعاصرة هو تحول جميع القيم الإنسانية إلى قيم تجارية، بما فيها قيم الفكر والفنون والضّمائر، «ومن الممكن لنا، في الوقت الحاضر، أن نتّبع مسار نموذج النمو الغربي بدءا من الخطأ القاتل لتوجيه عصر

النّهضة المزعومة، أي ولادة الكم، والمحاكمة الذّرائعية، المحاكمة الدّيكارتية، دين الوسائل وقد بتر منه المعيار الأول للمحاكمة: هو التّفكير في الغايات النّهائية للحياة ومعناها»[1].

إنه هذا الدّفع للتعلّق الشديد بالحياة الدّنيا، ونسيان أو الغفلة عن البعد الغائي للحياة الإنسانية، أورث نتائج كبرى منها: المخدّرات والتسلّح والفساد، فالمخدّرات أضحت هي بخور معبد وحدانية السُّوق، والتسلُّح أيضا كما يتجلّى أيضا في إقدام الولايات المتحدة الأمريكية على اعتبار صناعة التسلُّح من أكثر الصّناعات إقبالًا، ويجري تسويقها من أجل الرّبح والمصلحة كغايات نهائية، وهذا ما أنشأ كما يقول هربرت ماركيوز «الإنسان ذا البعد الواحد»، وهو إنسان تتركّز أحلامه وفكره حول السّلع وكيفية الحصول عليها، وأن ذاته يحقّقها بقدر ما يحصل على السّلع ويشبع رغباته.

إن وحدانية السوق أضحت شبيهة بالفعل الإلهي الذي يتحكّم في أذواق النّاس ويوجّهها إلى مقاصد القيمة المادية والمصلحة الاستهلاكية، ضمن هذا الإطار «يظنّ الإنسان أنه يمارس حرّيته وفرديته، فمجال الاختيار في عالم السّلع واسع لأقصى حد. ولكن هذا يخبّئ الحقيقة الأساسية وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلّص تماما واختفى،

---

(١) روجيه غارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، (كيف نجابه القرن العشرين)، ترجمة صيّاح الجهيم وميشيل خوري، الجزائر: منشورات المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ٢٠٠٣، ص: ٢٩.

وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على التجاوز وعلى نقد المجتمع»[1].
إن وحدانية السوق هذه، أو الرؤية الاستهلاكية للعالم واتساع تأثيرها همّشت من دائرة القداسة ورسّخت المعنى المادي للحياة وأفرغت الوجود من غاياته ومقاصده الإيمانية، لقد عظّمت الوسائل ورفعتها إلى مرتبة الغايات، «بل لا تنفك هذه الإرادة الجامحة تصطنع أسباب الاحتياج والطّلب بغير انقطاع، جاعلة المستهلك لا ينفك يركض وراء البضائع لم يكن يجد الحاجة إليها، تحت ضغط سيل جارف من الإعلانات والإشهارات تبثّها وسائل الاتصال ووسائط الإعلام التي أضحت تحقق طيّا للزّمان والمكان لم يعهد له سابق»[2].

إن النتيجة الكبرى التي ظهرت نتيجة هذا النّمط الاستهلاكي للعالم المنفصل هي نفي العلاقة بين الدَّال والمدلول أو بين الرمز وما يرمز إليه، وميلاد التأويل السيميولوجي أو العلاماتي للعالم، الذي تتغيّر فيه وظيفة المعرفة عن مقاصدها النافعة للإنسان، بخاصة ما يتعلّق بفكرة قيمة الاستخدام التي نجدها، في الاقتصاديات الكلاسيكية. ويتبلور منظورٌ آخر في مقابل هذا المنظور الذي أضحى ينتمي إلى منطق الإجراءات العملية، بتناوله للإنتاج والموضوع استنادا إلى نظرية العلامات (السيميوطيقا) التي تلحّ على القيمة

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعلمنة، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٩، ص: ٣٨.
(٢) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣، ص: ٢١٠.

العلاماتية (Sign-Value) للأشياء، وفي كتبه التي تعالج هذا التحوُّل أي: «نظام الأشياء/١٩٦٨» و«مجتمع الاستهلاك/ ١٩٧٠» و«نحو الاقتصاد السياسي للعلامة/ ١٩٧٢»، يوسّع «جون بودريار» «أولا مجال التّحليل بإضافة الموضوع الرمزي والموضوع العلاماتي إلى فئة الموضوع» وبعد ذاك يجادل بأنه من الضّروري التمييز بين أربعة أنواع من المنطق:

١- منطق الإجراءات العملية الذي يقابل قيمة الاستخدام.

٢- منطق التعادل الذي يوازي قيمة التبادل.

٣- منطق تساوي الحدين الذي يقابل التبادل الرمزي أو التضارب أو الازدواجية.

٤- منطق الاختلاف الذي يقابل القيمة العلاماتية.

ويمكن تلخيص هذه الأنواع كالآتي فنقول:

١- منطق المنفعة.

٢- منَطق السوق.

٣- منطق الهدية.

٤- منطق الحالة.

في منطق الفئة الأولى يصبح الموضوع أداة، وفي الثانية يصبح سلعة، الثالثة يصبح رمزًا، وفي الرابعة يصبح علامة[1].

(١) أوردها: جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى مابعد الحداثة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، سابق ص: ٤٦٧-٤٦٨.

وبسبب هيمنة المصطنعات ولا تناهيها في زمن هيمنة المشهد والصورة، انعكست الرُّؤية السُّميولوجية للعالم على أسطورة الوظيفية في الأشياء وشهدت الأشياء تغيّرا في طبيعتها الأصلية، حيث أضحت منزوعة عن غائيتها الأصلية ومندرجة في غائية مختلفة، فلم يعد النّافع والضروري والملبّي للحاجات هو المكون الصميم لوظائف الأشياء، صارت هذه الموضوعات على منفعة تجاوزتها ولا يستطيع إنسان العصر اللّحاق بها، كالفعالية والسرعة والقدرة وغيرها؛ وهذا بسبب «الانتقال إلى فضاء لم يعد مجاله مجال الواقع ولا مجال الحقيقة، ينفتح عصر الاصطناع على تصفية كل النظم المرجعية، بل أنكى من ذلك، على انبعاثها الاصطناعي في جميع أنظمة الإشارات، وهي مادة أكثر طواعية من الحس لجهة كونها قابلة للاندراج في جميع نظم المعادلات وفي كل التناقضات الثنائية ... وليس المقصود محاكاة ولا تكرارا ... بل المقصود استبدال الواقع برموز عنه»[1].

ب- موت الحقيقة واختزال المعرفة في زمن الإعلام المنفصل:

إن الحقيقة التي أفَلَت في هذا الزمن، أي زمن هيمنة المشهد والصورة، هي الحقيقة بالمعنى الذي نجدها به في تاريخ الأنساق الفلسفية، أي تلك التي تتأسّس على الانفصال عن أية دلالة

(١) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص: ٤٧.

خيالية، وتنشُد الموضوعية في التفكير والمطابقة بين العبارة والواقع، وتروم استخلاص القانون الكلي من الجزئيات المتفرّقة، فالوهم والخطأ مقولات زائفة على نحو نسقي إذا كانت لا تستجيب للمعايير السابقة بلغة الأنساق وأنماط التفكُّر العقلانية.

تتشكّل في فضاء الواقع الفائق لعبة جديدة قِوامها التَّمويه والتَّدبير الاحتيالي؛ الذي تستخدمه شبكات الإعلام والانترنيت ورموز العولمة، يصبح التَّضليل والخداع هو الحقيقة، إنها حقائق جزئية مصغّرة، منفصلة عن القيمة المسدّدة والموجّهة؛ وفي إطار الحركة الإعلامية وصراع إرادات القوى التّجارية الكبرى؛ داخل الواقع الفائق، يجري تصنيع شكل آخر من الحقيقة هي الحقيقة المصنّعة، الحقيقة الميديائية، التي لديها قواعدها أو نظامها الذّاتي، الذي يشتغل بمنطق الإيهام والوهم والخداع والتّضليل، وهذه المعادلة الجديدة للصراع والسَّيطرة الاعلامية والمعلوماتية «اقتضت موت الفلسفة وانهيار التمثُّل بسقوط المتضايف واقع/مثال أو تفكُّك الرَّوابط الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم المعبر عنه ... حيث يكتسح التصنّع كل الأبعاد الجغرافية والطوبولوجية والرمزية للكائن، في دنيا التصنع لا وجود للعمق، إنما سطوح ونواتئ ... ترتد المرجعيات إلى مجرد نماذج مصطنعة في أنساق الرموز والعلامات، فلا نشير إلى واقع من خلال مرجعياته المكونة (انهيار المعنى)، ولا نقرأ هذا الواقع بهذه المرجعيات المؤسسة لحقيقته الواقعية (سقوط التأويل) وإنما نرى الواقع مجزوءا في علاماته

ومرجعياته المقولبة ومجرد شظايا متناثرة في البعد الفوق واقعي»[١].

إن هذا الواقع المصنع الذي يشتغل متعارض مع التمثيل Représentation، بما هو موقف ينطلق من إقامة المعادلة بين الرمز والواقع، باعتباره قيمة، إنه ينطلق من الرمز كردة وعملية موت لكل مرجع، وبينما يحاول التّمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مزيف، يغلف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفه مصطنعًا، وعليه تمر الصورة بالمراحل المتعاقبة التالية:

- إنها انعكاس لحقيقة عميقة.
- تحجب وتشوه حقيقة عميقة.
- تحجب غياب الحقيقة العميقة.
- تكون بلا علاقة مع أي حقيقة كانت: إنها اصطناعها الخالص المخص بها[٢].

والاصطناع يدمر كل أصل نقي أو جوهر صاف، أو حدث أصلي، لا يفعل غير اصطناع مصطنعات أخرى، لا يبقى مجال إلا للمصطنعات التي لا تعكس الحقيقة أو الواقع، فالاصطناعي لا يؤمن بالماهيات الثابتة، وبالمبادئ المؤسّسة، ولابالغائيات

(١) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ٢٣١.

(٢) جون بودريار: المصطنع والإصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مراجعة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٥٢.

الأخلاقية، ذلك أنه إذ يقضي على فكرة المصدر الأصلي، يلغي في الوقت ذاته فكرة الغاية والنهاية، «فيما تحاول الميتافيزيقا أن تذيب الحدث الفريد في حركة مستمرة تهدف نحو غاية بعينها فإن الاصطناعية ترصد الحدث فيما تجعل منه فريدًا، والحدث ... ليس في نظرها سوى علائق قوى لا تتبع هدفا بعينه، ولا تخضع لآلية مضبوطة، وإنما لصدف الصراع»[1].

وبناء على ما سبق التعرض إليه، يجوز رصد مواصفات المصطنع ونتائجه على مفهومنا للحقيقة وفقا للمحددات التالية:

- إحلال المجتمع المشهدي محل المجتمع الواقعي وهذا نتيجة فاعلية وسائل الإعلام الجماهيري، ونتيجة هذا تحويلُ الواقع إلى مشهد، فأضحى الرمز هو الواقع.

- امتصاص المعنى في وسائل الإعلام ذاتها، وإفراغ الرسالة من مضامينها الحضارية؛ أضحت وسائل الإعلام هي المانحة للمعنى، ودلالة ذلك «أن كل مضامين المعنى يتم امتصاصها في الشكل الوحيد المهيمن للميديا، فالميديا وحدها هي التي تصير حدثًا، وذلك مهما كانت محتوياتها، مطابقة أو مخرّبة ... فبعد أن تكون المضامين كلّها قد ألغيت، ربما تبقى الميديا بحد ذاتها بمثابة قيمة استعمالية ثورية وتدميرية»[2].

---

(١) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، المغرب، دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٠، ص: ٢٧.

(٢) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، مرجع سابق، ص: ١٥١-١٥٢.

- تفكك الروابط المعهودة والثنائيات المتضادة كثنائية الحقيقي والزائف أو الخطأ والصَّواب، الحقيقي والخيالي، وإعادة تشكيل البنية الإدراكية الإنسانية تشكيلا تصبح بموجبه الحقيقة هي الخداع والتضليل، والأصل هو قناع يغلّف أقنعة أخرى؛ لا ترابط بينها ولا تعالق، وإذا ما ساءلنا الأصل في تعرجاته وانثناءاته فإننا لا نعود نظفر بمرجعية أوَّلية، تكون مبدأ الأشياء ومنطلقها، إنما نجد المصطنع هو الأصل، الذي جرى اشتقاقه من مرجعية تعبر عن حقيقتها لا عن حقيقة الواقع، «وإذا كان الشيء اصطناعيًا، فإن التاريخ الذي يطابقه يكون غير واقعي»[1].

- تأثير هذا كله على الفن، وتحوُّل الوظيفة الجمالية إلى إرادة خداع وتضليل وإيهام، إن الفن في عصر النهضة ظهر ممجدا لفكرة التقدُّم التي وسمت العصور الحديثة، ومجّد شعار الأنوار بمثله: الحرية والتقدم والعقلانية. وما ظهور الأشكال الغريبة من الفن لدى تيارات ما بعد الحداثة بشكل خاص إلا أمارة على فقدان التماسك الجمالي وانخراط الاستطيقا في لعبة الاصطناع والإيهام والتَّضليل، لأن ما يُحركها خلف الأجهزة الميديائية؛ هو صراع القوى التي لا تسير وفق تطور خطي غائي «كان الفن فيما مضى، يعد بسعادة روحانية للغاية، حتى أنها كانت أبعد من أن يبلغها أحد. باتت

(١) رجيس دوبري: حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٢، ص: ١٢١.

الثقافة، منذ هذا الوقت، تجلب مُتعًا، تحديدا متع الاستهلاك متزايد دوما للمقتنيات الثقافية، شريطة أن يبقى الواقع الموجود والنّسق الاجتماعي من دون تغيير»[1].

ج- الإعلام المعاصر وإفقاد الرُّوحية الأخلاقية قيمتها التَّوجيهية:

لم يكتف الإعلام المعاصر بإماتة الحقيقة واختزال المعرفة في القوة والمصلحة؛ وتغيير طبيعة الأشياء، وإنّما زحف إلى قلب إنسانية الإنسان، أي العمق الأخلاقي للإنسان والقوة الروحية التي تمكنه من امتلاك القدرة على التمييز بين محمود الأقوال والأفعال ومذمومها؛ «ليس المقصود هو نمو الإنسان الروحي، وإنّما استهلاك متجدّد باستمرار للمنتجات يتيح رضا فوريا ولا يتطلّب أي تدريب، وأي علامات إرشادية ثقافية محدّدة وعالمة ... فليس ثمة طموح آخر سوى التّرفيه، والمُتعة، والسّماح بهروب سهل يدركه الجميع»[2].

إن الإعلام المعاصر المنفصل عن القيم؛ قد انعكس انعكاسا سلبيا على الأخلاقيات الإيمانية وضاعف من اغترابها عن روحها الأصلية، ويمكن لنا رصد مظاهر هذا الانعكاس السّلبي في:

---

(١) مارك جيميناز، ما الجمالية؟ ترجمة شربل داغر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص: ٣٧٦.

(٢) جيل ليبوفتسكي وجون سيرو، شاشة العالم، مرجع سابق، ص: ٤٣.

١- مخالفة القيم الإعلامية المنفصلة لقيم الفطرة الهادية:

من أخص أوصاف منظومة القيم الإسلامية الشُّمول والثَّبات، فهي شاملة لكافّة الجَوانب الإنسانية الرُّوحية والمادية والعاطفية والمعنوية؛ وثابتة لا تتغيّر، إنما يتغيّر التمثُّل الإنساني لها في الاعتقاد والفكر والسلوك، ذلك أن «الخطاب القرآني توجّه إلى الإنسان بكل هذه الأبعاد [الروحية والعاطفية والنفسية والمادية]، والقيم الإسلامية جاءت متناسبة مع هذه التّشكيلة المتوازنة في الكيان الإنساني، بوصف الإنسان خليفة في الأرض، عهد إليه عمارتها، وتحقيق العبودية لله فيها، فهناك قيم للرُّوح، وقيم للجسد، وقيم للعقل، وقيم للوجدان ... بينما لم ترق العولمة في منظومة قيمها إلى هذه الأبعاد؛ ... إن نظرة العولمة للإنسان نشأت من واقع مادي بحت، فقيم الروح والعاطفة والوجدان ليس لها أثر في واقع حياة أفرادها وبناء على ذلك فقيم العولمة هي قيم المادة في الإنسان أو قيم الجسد في الإنسان»[1].

وإذا كانت القيم الفطرية الإسلامية الهادية موصوفة بالثَّبات؛ لأن مستندها نصوص الوحي، فإن قيم الإعلام المنفصل تجد مستندها في التغيّر والموضة؛ «ومن أهم تبدّيات الحداثة المنفصلة

---

(١) زياد خليل الدغامين، تأثر منظومة القيم الاسلامية بظاهرة العولمة، ضمن كتاب: العولمة وانعكاساتها على العالم الإسلامي في المجالين الثقافي والاقتصادي، تحرير زياد خليل الدغّامين، الأردن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، دار الرازي، ٢٠٠٨، ص: ١٠٥.

عن القيمة، التقاليع أي الموضة، التي تعني الرّغبة الدّائمة في تغيير الزّي مرّتين على الأقل كل عام، فهي تجسّد رؤية العالم كمادة متحرّكة، وأن الهدف من الوجود الإنساني هو الاستهلاك المستمر»[1]. بهذا الإجراء التّقابلي نستخرج مدى تعارض القيم الإيمانية الهادية لهذا الشّكل من أشكال الانتشار الإعلامي التّسليعي في العالم، إنه انتشار يتبنى المفهوم الاقتصادي للقيمة، أي المادي، في حين أن القيمة في الرؤية الإيمانية الإسلامية ترتكز على المقوّم المعنوي أو الروحي. «والثّمن في عرف الأخلاقيين يضاد القيمة؛ فالشيء القيّم لا ثمن له، والشيء المثمّن لا قيمة له»[2].

٢- تبسيط واختزال الإنسان في بعد واحد:

إن وسائل الإعلام المعاصرة والمنفصلة عن القيمة، لديها صورتها عن الإنسان الذي ترضيه وتسعى لأن يملك ويسود، وتقتدي به البشرية بمختلف ثقافتها المتنوعة، لكنه ليس الإنسان الأخلاقي الإنساني، الذي فضلا عن عيشه في عالم العولمة الإعلامية؛ يلتزم مبدأ المسافة معها، لأن فيه عنصرا آخر هو البعد الروحي الذي لا يمكن رده إلى ما دونه. ما تطالعنا به التّحليلات المعرفية؛ والتّقويمات الأخلاقية، أن «الذّات محاصرة بالتعدّدية السلعية والمعلوماتية المُفرطة والكليشيهات الأيقونية التي تلتهم

(١) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص: ٢٦٠.

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص: ٢١١.

الإنسان ولا تمنحه سعادة أو حكمة، فيبتلع كل شيء، ويتشيأ في مجتمع التبادل والاتصالات وتصبح الصورة أهم السلع (صورة الذّات والصورة التي يتلقاها المستهلك). ولذا يتزايد إحساس الإنسان بعدم الجدوى وانعدام الهدف وبأنه لا يملك من أمره شيئا: الإعلام يقرّر ما ينشر وما لا ينشر- الهندسة الوراثية تتحكم في كل شيء-، الكمبيوتر يقسم العالم وضمنه هذا الإنسان إلى وحدات بسيطة يتم تناولها، ويؤدّي كل هذا إلى أن ينسى الإنسان الماضي ويتولّد لديه الإحساس بأنّه حاضر أبدي»[1]. إن هذا القفص الحديدي الإعلامي الذي أُدخل فيه الإنسان إدخالًا، يسمّيه الأستاذ طه عبد الرحمن بـ: إهدار كرامة الإنسان، التي تتزايد، بقدر ما يتزايد هذا الانشطار الانفصالي للإعلام عن القيم، «وبيان ذلك من وجهين: أحدهما أن المرء هنا تقدّر قيمته بحسب استحقاقه، واستحقاقه يعني إسهامه في الدّفع بعجلة التّسليع؛ إن نجاعة إنتاجية أو مردودية مالية؛ وواضح أن«التّسليع» و«التّكريم» ضدّان لا يجتمعان؛ والوجه الثاني، أن القيم التي يتسامى بها تتفرّع أصلا على وجود الكرامة الإنسانية ... هذا الانتشار المسلّع لا يعرف إلا لغة الأثمان، أما لغة القيم التي تتأسّس عليها هذه الكرامة، فهي مفقودة فيه»[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص: ١٢٠-١٢١.

(٢) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: ٢١١.

ويجدر لفت الانتباه هنا؛ إلى أن الأخلاقيات المعاصرة التي يجرى تطويرها تحت عنوان «الأخلاقيات النّظرية»، لازالت تعاني من عدم القدرة على التفكير خارج لغة العصر الإعلامية المنفصلة، إذ هي لازالت تشتق مفاهيمها من فلسفة اللغة مثلًا، على ما نجده لدى فيلسوف الأخلاق التّواصلية «يورغن هابرماس»، الذي جعل من مبدأ التفاهم بين الذّوات مقصدا رافعا لمشروع العقل التواصلي. «ولذا، فإن القضية الأولى التي ينبغي أن توجّه الأخلاق النّظرية هي العقلانية الاتصالية الهادفة إلى تفاهم الفاعلين. هنا يسفر العقل العملي عن أنّه يرتبط ارتباطا وثيقا بتحليل اللغة تحليلا فلسفيّا، يرتبط بالبحث اللّساني»[1]. إلا أن التّفاهم ليس مقصدا كليًا، فقد يتم التفاهم والاتفاق على قضايا تتعارض ومنظومة القيم الهادية نحو القيم العليا النّاظمة: التوحيد، والتّزكية والعمران.

١- انفصال اللغة عن القيمة:

فضلا عن الانفصالات التي جرت الإشارة إليها سابقا؛ فإن ثمة انفصالا آخر؛ هو تَفكُّك الرَّوابط بين الكلام وبين دوره القيمي الأخلاقي، والاهتمامات التي تنحصر في التّحليل الفلسفي للغة، وتروم تطوير أخلاق نظرية معاصرة، لا تعير قيمة للمضمون القيمي للغة أو دورها الأخلاقي، فعبارة «في البدء كان الكلمة»، تحيل إلى الدَّور الأخلاقي والقيمي للغة، وليس فقط أداة للتّواصل

---

(١) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، بيروت: عويدات للنّشر والطّباعة، ٢٠٠١، ص: ٤٩.

والتَّحادث، «فاللّغة تحيا وتؤثّر إيجابا في المستمع إذا كانت «مشحونة» بالقيم وتنحصر أو تصبح غير فاعلة أو أداة محايدة إذا خلت وتم إفراغها جزئيا من هذا المضمون على النّحو الذي يلاحظ حديثا في لغة المحادثة اليومية والإعلام»[١]. وبالفعل، فالواقع الإعلامي المنفصل عن القيمة، قد أفرغ اللُّغة من هذا التّسديد القيمي، وقلّص تبعا له دائرة الفعل، لحساب هذا الشكل من أشكال اللُّغة؛ وعلامة ذلك ما يحدث على مرائينا ومسامعنا من طوفان الأقوال، طوفان تغطّي هوله وتخفي فداحته، أسماء مختلفة تغري بظاهر دلالاتها، من نحو «انفجار المعلومات» و«ثورة الاتصال» و«انعتاق الكلمة» و«سيادة القلم» و«سلطان العقل» و«تداول المعرفة» و«عولمة الإعلام»، من الأسماء الكثيرة التي تروّج لهذا الطوفان اللّفظي، وتجلب له مظاهر الموضوعية والمشروعية بغير حساب، حتى إن أنسب اسم يصح إطلاقه على الحضارة الغربية الحديثة التي أنتجت هذا الطوفان هو أنّها حضارة قول بحق»[٢].

وقد زاد من هذا الإفراغ القيمي للغة؛ قوة أو تلازم هذا الانفجار المعلوماتي بالسياق الإعلاني، حتى أنّنا أضحينا فاقدين

(١) عبد الرحمن عزّي، الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية، قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، تونس: الدار المتوسطية للنّشر، ٢٠٠٩، ص: ٧٦.

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠، ص: ٧٢.

القدرة على التّمييز بين المعلومة الخالصة والمعلومة المُعلنة، لقد تشابكت الكلمة بالهدف الرّبحي، واندرجت هذه الثنائية وترسّخت في الممارسات القولية، ونظرا لهذا انحسرت المضامين الأخلاقية في الكلام؛ فلم نعد نجد مكانا لـ: الإحسان في القول والكلمة الطيبة، والقول الصّائب، والكلمة العادلة والحقيقية؛ وجرى إرساء نظرة معرفية إلى المعلومة بوصفها «كيان اتصالي تأتي من خواص الفعل ورد الفعل المعلوم، أو الإعلامي وهي منطق معرفي يتم إدراكه من خلال تفاصيل هذه العمليات وبصيغة وظيفية ومهنية ... ومهمة القائم الاتصالي هي التوصيل وفق تعابير معيّنة وبالطّرق والآليات المادية مثل الإشارات والعلامات»[1].

ولقد أزّم هذا الأساس المعرفي في الإعلام المعاصر، من الفصل بين القيمة والمعلومة؛ والأدهش أنه لا يراعي أيضا الشروط النحوية للكلام المنقول؛ حيث دخلت الرّطانة اللغوية والأساليب العامية في التّعبير والتّبليغ، بما يفقد الوظيفة الحضارية للإعلام رسالتها وقيمتها؛ «فالعنف اللّساني يتحول في هذه الحالة إلى ظاهرة اجتماعية. وفي غياب المرجعية اللغوية، أي بنيتها القيمية والنّحوية، قد يصبح التأثير عكسيا فتتأثر اللغة بالكلام وليس العكس. وليس المقصود التأثير بالألفاظ والأصوات فحسب ولكن بالمعاني السلبية كالعنف اللّساني مثلًا. وقد امتدّ الكلام إلى مختلف

(١) علاء هاشم مناف، فلسفة الإعلام والاتصال، دراسة تحليلية في حفريات الأنساق المعرفية، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص: ٩٤.

مجالات الحياة في ظل تراجع النّظام الثقافي والتعليمي، وازدهار الثقافة الاستهلاكية والتّرفيهية. ويدخل في ذلك استخدام الكلام الدّارج في وسائل الإعلام وخاصة المسموعة والمرئية»[1].

وهذه مظاهر جلية، على هيمنة الكلمة غير المسؤولة، وإنفاق الكلام فيما يعود بالضّرر أكثر مما يعود بالنّفع، ولقد أدرك رجال الأخلاق في الفكر الإسلامي ضرورة انضباط الممارسة القولية بقواعد أخلاقية تسديدية، والتي منها:

١- قاعدة القصد: لتتفقّد قصدك في كل قول تلقي به إلى الغير.

٢- قاعدة الصّدق: لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

٣- قاعدة الإخلاص: لتكن في تودّدك للغير متجرّدا عن أراضك[2].

وواضح من خلال هذه القواعد؛ التداخل بين التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي، وبين الكلام ودوره التربوي والرسالي، لأن الكلمة المشحونة بالقيمة، قد تدخل قلب إنسان، فتحوله إلى شخص آخر ذي مبدأ وذي رسالة، وما يُعضّدُ قُوة هذه الوحدة بين الكلام والقيم؛ الاهتمام الكبير الذي أولاه رجال

---

(١) عبد الرحمن عزي، مرجع سابق، ص: ٨٦.

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص: ٢٥٠.

الأخلاق في الممارسة التراثية الإسلامية بما أسموه بآداب المخاطبة، وآداب الحوار والمحاورة، وآداب المناظرة والتّناظر، فهم بهذا الإجراء التأسيسي للأخلاق حقّقوا شمولية النّظام الأخلاقي الإسلامي وحاكميته على الفعاليات الإنسانية كلّها.

خاتمة

آفاق الإشكال

بناء على زحف «ثقافة الانفصال عن الأخلاق في الإعلام المعاصر»، دخل الإنسان المعاصر إلى أخطر حقبة في تاريخه الثقافي، فما تحقّق من تهميش للقيم وشطب مضمونها البنائي وقيمتها الإصلاحية للإنسان في زمن هذا النَّسق الاتصالي الجديد؛ لم يتحقق في التاريخ الإنساني ككل، حتى في عصور الإلحاد التي ترفض الإيمان على المستوى النّظري، لكنها تقبل بمضامين الإيمان الدّيني الأخلاقية في المستوى العملي، وهذا ما يستلزم إنشاء شكل جديد من الأخلاق تحقق التحرّر من هذه الإمبريالية الإعلامية؛ وتأخذ بالإنسان إلى الوجود الأخلاقي بدلا من الوجود الطّبيعي الذي أمسك بالحياة من كل جوانبها؛ لكن هذا الكلام عن الدور الأخلاقي من أجل صناعة إعلام حضاري وثقافي تربوي مؤسس على قيم التَّوحيد الإيمانية وقاصدا تزكية الشَّخصية الإنسانية التي تعمر الأرض بالخير؛ لا يكفي فيه التَّواجد ضمن مصادر التّشريع الأخلاقي المقدّسة، والاحتماء بها وتشكيل بؤر للمقاومة، فهذا الشّكل ليس إصلاحا جذريا روحيا يحقق مقصد التحرّر والتّوجيه،

وإنما هو إصلاح تكيُّفي ظرفي؛ لا يقدر على التّنظير لأخلاقيات إعلامية خارج طوفان النّسق الاتصالي الجديد، إنه تنظير شبيه «ببومة مينيرفا» التي أشار إليها الفيلسوف الألماني هيجل، أي تلك التي لا تتحرّك إلا بعد أن ينتهي الحدث ويستكمل اليوم وقته؛ ثم تطير لكي تفهم ما وقع، «فعلى مدى عقود، ظل العالم الإسلامي ينتج فكرا إما في تقليد شبه أعمى، أو بناء على نزعة دفاعية إقصائية جامدة ... وهو لم يظهر الاستقلالية والإبداعية والإسهام إلا نادرًا. ولذلك يقوم التحرير أولًا على كسر هذه الدّائرة المفرغة وغير الصحية باستعادة شرط إتقان كافة النواحي المعرفية المتباينة، من أي مصر جاءت، وغرس الثقة بالقدرة على امتلاك الوسائل الكفيلة بالإخلاص للرّسالة لا «للمعاداة الآخرين» وإنما «لنفع أنفسنا». يتعيّن علينا التّصالح مع العالم لكي نتصالح مع أنفسنا على نحو أفضل»[1]، ومقتضى هذا الكلام؛ أن إتقان العلوم الإعلامية والتّواصلية شرطُ ضروري للكلام في الإصلاح الجذري، وهو شرط يوازي شرط أسبقية القيمة الخلقية على الأعمال العلمية والتقنية، وإذا لم تتحقق هذه الوشيجة الثنائية بين النّظام الأخلاقي وبين إتقان النّظام الإعلامي؛ فإن التّأثير يبقى محدودًا، وما هذه الوحدة بين النظام الأخلاقي والنظام الإعلامي إلا تجلّ لوحدة أعلى هي وحدة الكتابين الموحى بهما: النّص والكون.

---

(١) طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرُّر، ترجمة، أمين الأيوبي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ٢٠١٠، ص: ١٦٩.

مراجع الفصل الأول

- إدغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركّب، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي، المغرب: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤.

- إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢.

- آرثر آسيا بيرغر، وسائل الإعلام والمجتمع، وجهة نظر نقدية، ترجمة صالح خليل أبو أصبع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ٣٨٦.

- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، بيروت: عويدات للنّشر والطّباعة، ٢٠٠١.

- جون بودريار: المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مراجعة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاتن البستاني، ومراجعة د. محمد

بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٨

- جيل ليبوفتسكي، جان سيرو، شاشة العالم: ثقافة، وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة: راوية صادق، مصر: المركز القومي للترجمة، العدد: ٢٠٤٠.

- رجيس دوبري: حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٢.

- روجيه غارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، (كيف نجابه القرن العشرين)، ترجمة صيّاح الجهيم وميشيل خوري، الجزائر: منشورات المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ٢٠٠٣.

- زياد خليل الدغامين، تأثر منظومة القيم الاسلامية بظاهرة العولمة، ضمن كتاب: العولمة وانعكاساتها على العالم الإسلامي في المجالين الثقافي والاقتصادي، تحرير زياد خليل الدغّامين، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الرازي، ٢٠٠٨.

- سيّد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد طاهر الميساوي، كوالالامبور، الأردن: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار الفجر، ٢٠٠٠.

- سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، إطار جامع لدراسة

العلاقات الدولية في الاسلام، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٩.

- طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرُّر، ترجمة، أمين الأيوبي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ٢٠١٠، ص ١٦٩.

- طه جابر العلواني، التوحيد ومبادئ المنهجية، ضمن كتاب المنهجية الاسلامية، عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، دار السلام، ٢٠١٠.

- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

- طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣.

- عبد الرحمن عزّي، الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية، قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، تونس: الدار المتوسطية للنّشر، ٢٠٠٩.

- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي

المعاصر، المغرب، دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٠.

- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعلمنة، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٩.

- عبد الوهاب المسيري، النماذج المعرفية الإدراكية والتّحليلية، ضمن كتاب المنهجية الاسلامية، عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، أمريكا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، دار السلام، ٢٠١٠.

- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصر: دار الشروق، ٢٠٠٦.

- علاء هاشم مناف، فلسفة الإعلام والاتصال: دراسة تحليلية في حفريات الأنساق المعرفية، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠١١.

- مارك جيميناز، ما الجمالية؟ ترجمة شربل داغر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، الجزائر: دار الوعي، ٢٠١٢.

- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

- مريم آيت أحمد، التّنشئة الدّينية وسؤال مستقبل جيل

المعرفة، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣. خأخلاق نظرياً

- نورة بوحناش، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٣.

مراجع إلكترونية:

- إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، كتاب، ترجمة، السيد عمر، متوفر على الرابط:

www.4shared.com/document/btqVrhvS/—.htm.

- كليمنت فيدال، مصطلح رؤية العالم، مقال، ترجمة أحمد بركات، متوفر على الرابط:

http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/131190-vision-of-the-world.html

الفصل الثاني

سؤال القيم في التربية

سؤال القيم في منظومة التربية والتكوين

د. بنيونس السراجي

مفتش تربوي بوزارة التربية الوطنية والتكوين المهني بالمغرب.

باحث في شؤون التربية وقضايا إدماج التكنولوجيات الرقمية في التدريس.

سؤال القيم في منظومة التربية والتكوين

د. بنيونس السراجي

تقوم المجتمعات على قِيَم مشتركة مُستمَدّة من تراثها وثقافتها، تُكتَسب تدريجيا من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية، وتُمثّل المقاييس المعيارية للفكر والعمل والمُثُل الجماعية التي توجه النشاط الاجتماعي والفكري والاقتصادي للأفراد. وتُعَدُّ منظومة القيم من الركائز الأساسية للعملية التَّعليميّة التَّعَلُّمية، حيث يُشَكِّل بناء القيم واكتسابها أهمّ غايات التربية وأبرز وظائِفِها وأساس التعليم الهادف والمنتج. فمؤسسات التربية؛ شأنها شأن باقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية؛ تتخذ نسقا من القيم هدفا تسعى إلى تحقيقه، وتعمل على امتلاك هذه القيم من طرف رُوّادها من المتعلمين الصغار، وما لم يُحقِّق التعليم هذا المسعى، فلا فائدة من امتلاك المعارف والمهارات المختلفة، فـ«الشخص الذي لا تُوَجِّهُه معارفه وقدراته نحو أهداف قيمية يتخذها لنفسه يصبح خطرا على نفسه وعلى المجتمع»[1]. وقد أصبح الاهتمام بنسق القيم في

(١) يوسف غراب: القيم في منظومة التعليم المصري، الإشكاليات والرؤى المستقبلية، القاهرة، صحيفة التربية، رابطة خريجي المعاهد والكليات، ١٩٩٥، ص: ٤.

التربية والمجتمع أكثر إلحاحا نظرا لحاجة الإنسان في الوقت الحاضر إلى تعزيز هويته وحماية ثقافته/ثقافاته، خصوصًا أمام الاجتياح الكبير للوسائط التكنولوجية، وتداعيات العولمة على الثقافات والمجتمعات والأفراد.

وتُمثِّل علاقة القيم بالتربية مكونا أساسيا من مكونات المنظومة التربوية، في علاقتها بباقي مكونات الثقافة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية، وترتبط كذلك بمفهوم السلطة والفضاء العمومي والحياة العملية، حيث يستحيل الفصل بين قضايا التربية والمجالات الأخرى. كما أن تَبَنّي منظور واضح للقيم يتسم بالتكامل والفعالية، وينبعث من داخل المدرسة، يُعَدّ رهانا أساسيا لنجاح الفعل التربوي، وهو ما لم يتحقق إلى حدود منتصف العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين في المنظومة التربوية المغربية والمنظومات العربية الأخرى المتقاربة، لأسباب سنتناول بعضها في هذا الفصل.

عملت المدرسة لفترة طويلة على نقل قيم المجتمع إلى المتعلمين، من خلال تمكين أشكال التربية (المدنية، والوطنية، والدينية ...). وكثر الحديث خلال العقود الماضية عن أزمة قيم تنخر المجتمعات الحديثة والمجتمعات (المُعَولَمَة)، وذلك لابتعادها عن القيم الأصيلة وتأثر منظومة الأخلاق بانعكاسات العولمة والانفتاح الاقتصادي والتكنولوجي الذي يجتاح العالم اليوم. وتأثير هذه الرياح العاتية على سيرورات المدرسة ومنتجاتها.

- فماذا نقصد بالقيم في المنظومة التربوية؟ وهل لا تزال المدرسة تلعب هذا الدور في نقل القيم؟ وما الأسس النظرية للتربية على القيم في المنظومات التربوية العربية؟

- كيف يُطرَح مشكل القيم في المنظومة التربوية (على مستوى المدخلات والسيرورات والمخرجات)؟ وهل ينعكس تطوير التعليم المدرسي على القيم المتغيرة للمتعلمين؟ وهل هذه القيم تختلف عن قيم الكبار بشكل واضح؟

- هل توجد أزمة قيم في المدرسة العربية (وضمنها المدرسة المغربية)؟ تهدد حضورها ووجودها، وتنعكس سلبا على منتوجها النهائي/مخرجاتها؟

- كيف يتجسد منظور القيم من خلال المنهاج التربوي/المناهج التربوية والتعليمية؟ وما علاقة نظريات التعلم بمنظور القيم؟

- كيف تساهم الطرق التعليمية وطرق التنشيط والتواصل المعتمدة حاليا في غرس القيم وتصحيحها وتعزيزها لدى المتعلمين؟

- كيف أَثَّرَت/وتُؤَثِّر الوسائط الحديثة لتكنولوجيا الإعلام والاتصال على نسق القيم في المنظومة التربوية سلبا أم إيجابا على سلوكات المتعلمين واختياراتهم وأدائهم التربوي؟

- انطلاقا من هذه القضايا/الإشكالات، هل يمكن الحديث

عن منظور مشترك للقيم (القيم المشتركة) في وطننا العربي؟ وحتى داخل البلد الواحد (المغرب على سبيل المثال)؟

١- مفهوم (القيمة/القيم) في التربية:

تمثل (القيمة) في التربية مفهوما يطمح الفرد إلى بلوغه، لاعتقاده بصحته عقليا ووجدانيا وإيمانيا (حالة عقلية ونفسية ووجدانية). ويتكون هذا المفهوم من خلال تفاعلات متعددة خاصة بنشأة الفرد وثقافة المجتمع الذي يعيش فيه والمعتقدات الدينية لهذا المجتمع، بالإضافة إلى ما راكمه من خبرات الحياة وتجاربها.

وتشكل القيم في المجال التربوي «مجموعة المعايير الموجهة لسلوك الإنسان ودوافعه في تناسق أو تضارب مع الأهداف والمثل العليا التي تستند إليها علاقات المجتمع وأنشطته، ولذلك فهي تتميز عن غيرها من الدوافع السلوكية، كالعادات والاتجاهات والأعراف، في كونها تتضمن سياقا معقدا من الأحكام المعيارية للتمييز بين الصواب والخطأ، بين الحقيقي والزائف، وتمثل وعيا جماعيًا، وتكون أكثر تجريدا ورمزية وثباتا وعمومية، كما تكون أكثر بطءا في التكوين وتهم غاية من غايات الوجود، وامتثالا لأوامر، تنبع من داخل الإنسان وليس بناء على ضغوطات خارجية»[1].

---

(١) محمد أسيداه: المدرسة والمجتمع وأزمة القيم، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، العدد ٨١، ٢٠٠٦.

وتشتمل العناصر التي تَتَذَرَّع بها كل عملية من عمليات التعلم؛ على اللغة وعلى الأدوات، وعلى القيم، وعلى العلاقات الإنسانية، وعلى التمثلات. وهناك جوانب أخرى يمكن إضافتها إلى هذا الثبت (الكشف)، غير أنها تستحق معالجة خاصة وتوكيدا. فهي عوامل أساسية تمكن من التفاعل بين شخص وآخر، والتفاعل بين الفرد وبيئته المادية، وبين الإنسان من جانب والطبيعة من جانب آخر[١].

وتمثل القيم أهم عناصر التعلم، ويحددها المهدي المنجرة باعتبارها عناصر، للتأكيد على دورها الفعال في عملية التعلم، فقيمة البقاء مع الكرامة، يمكن أن تكون ذات آثار مباشرة في التوجيه. ويلاحظ أن ظهور القيم هو ظهور للحد الفاصل بين الذاتية والموضوعية، وبين الحقائق والأحكام، وبين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وبين العلم والأخلاق، وبين العلوم الحقة والعلوم الإنسانية، وبين الغايات والوسائل، وبين المعقول واللامعقول[٢].

كما تستمد (القيمة) في مجال التربية والتكوين أهميتها حسب (روبول/Reboul) في كونها ما يستحق الاهتمام، أي ما يستحق

---

(١) المهدي المنجرة، جيمس بوتكين، مرسيا ماليتزا: من المهد إلى اللحد، التعلم وتحديات المستقبل، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط ٣، ٢٠٠٣، ص: ٩٢. ينظر أيضا: المهدي المنجرة: قيمة القيم، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص: ٣٨-٣٩.

(٢) المهدي المنجرة: قيمة القيم، ص: ٣٩.

التضحية، وهذا لا يعني إقصاء الرغبة، ولا يعني إرضاءها بالكامل، بل يهذبها وينقلها إلى مستوى آخر أكثر ملاءمة(١). وهذا هو دور التربية الأساسي؛ أي تهذيب سلوكات المتعلمين والارتقاء بها إلى مستوى أعلى ما أمكن.

لقد اجتذبت الأفكار عن المعايير والقيم انتباه الفلاسفة والمربين؛ رغم كل الغموض الذي يكتنفها؛ لما تقدمه من فرضيات ووجهات نظر في تفسير العمل البشري، فنحن نقوم بتبرير الأفعال والانتظارات والإجراءات والتوقعات الشخصية أو الجماعية التي نقوم بها مقارنة بالأفعال والإجراءات التي أوجدتها القواعد والمعايير؛ والامتثال لهذه القواعد وتلك المعايير له ما يبرره، من خلال التذرع بوجود القيم العامة؛ واحترام القواعد الاجتماعية بشكل عام؛ أو الخوف من عقوبات في حالة المخالفة من خلال وجود العقوبات نفسها حسب معايير القيمة المتفق عليها. ومع ذلك؛ «تتمثل الفائدة من مفهوم القيم في أنه يقلل كثيرا من أهمية فكرة العقاب في تفسير العمل. فهو ينقل التركيز إلى عناصر أكثر جاذبية، ويعزز بعض الممارسات والأساليب المرغوب فيها (مثل: التمثيل والتفكير والشعور)»(٢).

لذلك يمكن أن نعتمد تعريفا لمفهوم القيم؛ يجمع بين هذه

(١) Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducatioñ Quardige/Puf, Presse universitaire, Paris, 1ére édition, 2008. P: 673-679.

(٢) Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducation, P: 673-679.

العناصر ويخدم رؤيتنا لمفهوم القيم في مجال التربية والتعليم؛ ونحددها بأنها أحكام أو تفضيلات يطلقها الأفراد (نابعة من الذات ومتأثرة بها) على الأشياء المرغوب فيها (أو المفضلة) أو على تصرف أو سلوك أو شيء ما، وذلك حسب معايير الجماعة/ الجماعات وثقافة المجتمع، وبناء على خبرات الأفراد وتفاعلهم مع الأشياء والمواقف، وبالاستعانة بمجموعة من المعايير التي وضعها المجتمع نحو ذلك السلوك من حيث القبول أو الرفض (ما ينبغي أن يكون في مقابل ما هو كائن وهو الواقع)، أو من حيث المرغوب وغير المرغوب فيه؛ وتعمل المدرسة باعتبارها مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية على بنائها (أي القيم التربوية) وترسيخها في سلوك المتعلمين ووجدانهم، من خلال التربية على السلوك المدني والمواطنة والأخلاق والدين ...

٢- التربية على القيم، وقيم التربية:

يعتبر عبد الله المنصوري أن «العلم بدون قيمة أعمى، والقيم بدون علم جوفاء، وإن غياب أحدهما يدفع التلميذ إلى التمرد على القيم والعادات والتقاليد، سواء داخل الأسرة أو خارجها، ومنها المدرسة والمدرس. فالقيم هي اللحمة التي تؤلف بين البشر وتنقلهم من التوحش إلى التحضر»[١].

(١) عبد الله المنصوري: القيم بين الثقافة والتربية، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص: ٧.

وتمثل المدرسة وسطا حاضنا للقيم. وتدور أغلب النقاشات داخلها حول موضوع القيم، سواء تعلق الأمر بمساءلة الدور المحافظ/التقليدي للتعليم، أو ما تطرحه تحديات التطورات المتسارعة للوسائط التكنولوجية، والتي أدَّت إلى تقدم سريع للمعارف والخبرات التي تزعزع استقرار كل ما هو قديم (تقليدي/ محافظ) لصالح الحداثي والشباب والمستقبل. لقد وُجِدَت المدرسة من أجل بناء القيم، والقيم بهذا المعنى تمثل أساس وجود المدرسة وهيكلها[١].

كما تعتبر التربية شأنا في غاية التعقيد والتشابك، لذلك فثورتها لن تقتصر على جانب دون آخر، فلا بد أن تعم الفكر واللغة والإعلام والقيم والإبداع، كما تطال الإنسان في كينونته الكلية، وبما أن الظاهرة العولمية لصيقة بالثورة التكنولوجية فإن التربية التي تتواءم معها لا بد أن تكون «تركيبة من الأنساق والفلسفات التربوية»[٢] السابقة عليها لتأسيس نسق أكثر تطورا مقارنة بالحاجيات على مستوى الإنسان المُعَولَم، الذي هو بدوره في حاجة إلى مهارات وكفاءات مهنية على درجة عالية من الجودة، وإلى ثقافة ذاتية قادرة على الاندماج في العالم الجديد الذي تضج

---

(١) Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducatioñ P: 673-679.

(٢) نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٥، يناير ٢٠٠١، ص: ٣٠٣.

فيه موجات التواصل المعلومياتي والمعرفي[1]. وما يعاب على دول الجنوب التباطؤ في استيعاب المتغيرات التكنولوجية والاقتصادية لتحقق ثورتها التربوية[2].

والسؤال الذي يُطرَح في هذا السياق: ما موقع التربية في زمن العولمة؟ فما يقع في إطار التربية من تحولات وتطورات شبيه بما يقع في إطار العلوم، كما أكد على ذلك (إيليا بريكوجين/ Ilya Prigogine) الذي قال إن الجدة في العلوم تحدث على قفزات، فإذا كان يصح هذا الأمر في العلوم، فإنه يصح كذلك في مجال العمليات الاجتماعية وضمنها التربية[3].

ونثير في هذا الصدد تساؤلات مفتوحة حول المقصود بعمليات التربية والتعليم في عصر العولمة، فهل نقوم بذلك من أجل المجتمع أم من أجل الفرد؟ كلا المفهومين غير كاف لفهم حقيقة التربية وماهيتها، حيث نجد التناقض مطروحا عندما يدخل طرف ثالث إلى جانب المجتمع والفرد، ويتعلق الأمر بمفهوم: الإنسانية، ونجد أنفسنا أمام عولمة لا مفر منها (على الأقل في الوقت الراهن) لعمليتي التربية والتعليم. والتي يمكن تعريفها من

(١) محمد مصطفى القباج: التربية والثقافة في زمن العولمة، الرباط، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ٢٤، مارس- أبريل ٢٠٠٢، ص: ٤٥.

(٢) فدريكو مايور وتوم فورسترز: الصفحة الجديدة، يونسكو ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص: ١٤.

(٣) محمد مصطفى القباج: التربية والثقافة في زمن العولمة، ص: ٤٢-٤٣.

خلال ثلاث قيم: التواصل، والمساواة، والتضامن الذاتي. ومن خلال «هذا المنظور الإنساني الكلاسيكي، يؤكد (روبول/ Reboul) على الحاجة إلى تعليم ثلاثة عناصر أساسية: الإنسانية (بما تمثله من إمكانية التواصل الكوني)، والفهم المتبادل للثقافات والحضارات، والإنسانية باعتبارها حقا كونيا، تجعل من الإنسان إنسانا (مهما كانت درجته من الثقافة والأخلاق)، والإنسانية باعتبارها تضامنا ملموسا»[1].

٣- هل نتحدث عن أزمة قيم في منظومة التربية والتكوين؟

تمثل المدرسة أداة للتربية ونواة للمجتمع بكل ما يعتمل داخله من ظواهر وقيم إيجابية وسلبية، وتتحدد أهمية منهج/ منهاج للقيم داخل المدرسة في دق ناقوس الخطر حول ما يشوب قيم المجتمع من ظواهر خطيرة كالعنف والتخريب والإقصاء والتمييز وانعدام المسؤولية وتراجع الالتزام والانضباط والغش وغياب تكافؤ الفرص ...، وتفشي مظاهر الإخلال بالقانون والتعصب والتطرف والانغلاق ...

وتتجلى أهم الإشكالات المرتبطة بالتربية على القيم في المدرسة، في:

- تزايد عمق الهوة بين الخطاب حول القيم والحقوق والواجبات والسلوك المدني وحقوق الإنسان ...، وبين الممارسة

---

(١) Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducation, P: 673-679.

الفعلية لها داخل المدرسة وخارجها.

- الانفصال بين التربية والتعليم في مشاريع الكثير من المؤسسات التعليمية، فالأولوية تكون في الغالب الأعم لتنمية معارف التلاميذ والارتقاء بمهاراتهم من خلال أنشطة تعليمية منظمة وخاضعة للمتابعة والتقويم، وترك بناء القيم على الهامش تلتقطه صدف التنبيهات والتحذيرات والمواعظ التي يصادفها المتعلم عندما يتورط في مخالفات ما، دون الاستناد إلى مشروع علمي منظم ومندمج في المشروع التربوي للمؤسسة التعليمية[١].

- تراجع مختلف أشكال الانضباط لقواعد المهنة وأخلاقياتها والالتزام بما تقوم عليه من واجبات، في مقابل المطالبة بالحقوق الذي يتزايد بشكل كبير.

- عدم مواكبة المناهج والبرامج الحالية للتحولات والإبدالات التي تسود المكونات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمجتمعات العربية، مما جعل منظومات التربية والتكوين في عزلة عن هذه المجتمعات وما يدور فيها ...

لقد اختلفت تشخيصات وتحديدات أسباب وعوامل ما يسمى بـ«الأزمة التعليمية»، ما بين تشخيصات تقنوية تحصر أسباب المشكل في ضغط التنامي الديموغرافي، أو مشكل التمويل

---

(١) خالد الصمدي: القيم الإسلامية في المنظومة التربوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ٢٠٠٨، ص: ٧-٨.

والتجهيز، والاعتمادات المالية وإشكالية التكوين ... إلخ، وبين تشخيصات أخرى تحلل المشكلة بإحالة عواملها وجذورها الاجتماعية إلى الاختيارات العامة والسياسة المتبعة في مجمل القطاعات الاجتماعية[١]. وبين من يحددها في أزمة قيم، تتمظهر من خلال سلوكات وظواهر جديدة على المدرسة ومحيطها، تنبئ بتحول في سلم القيم الذي تعارف عليه المجتمع.

كما ارتبط الحديث عن القيم بعمليات وبرامج الإصلاح، والآفاق التي تستشرف مدرسة وطنية للمستقبل تنبني على الأسس الوطنية، وتحمي التراث والثقافات المختلفة وتنفتح على الآخر، وتدمج ما يستجد في مجال التربية والتكوين من برامج وتقنيات وتكنولوجيا متطورة. إلا أن هذه الطموحات التي تبدو متفائلة إلى أبعد الحدود، تصطدم بواقع مرير مؤداه أن المدرسة العربية (وضمنها المغرب) لا تمتلك المواصفات والشروط اللازمة لبلوغ الأهداف المنشودة؛[٢] نظرا لأن مؤسساتنا تعاني على مستويات

---

(١) مصطفى محسن: في المسألة التربوية، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص: ١٥٦-١٥٧.

(٢) تعاني أغلب المنظومات التربوية العربية مشاكل بنيوية وبشرية كبيرة، باستثناء بعض البلدان التي تعرف نموا مهما في منظوماتها الاقتصادية والتربوية (مثل الإمارات العربية المتحدة وقطر والسعودية والكويت)، وتشكل هذه البلدان الاستثناء في الوطن العربي، بينما تتقارب مشاكل المنظومات التربوية الأخرى بشكل كبير، وذلك انطلاقا من التقارير والبرامج الدولية والإقليمية والوطنية التي تقدم تشخيصا دقيقا للوضع التربوي في هذه البلدان (البنك الدولي، الأمم المتحدة، اليونسكو، الإيسيسكو، تيمز وبيرلز/ Timms & Pirls، منظمة كارنيغي ...).

عدة. ورغم الجهود التي تبذلها الدول العربية في مجال تطوير التعليم وتعميمه وتوسيع انتشاره وتوفير البنيات التحتية والموارد المالية والبشرية الضرورية لممارسته، فالمؤكد أن الإجماع حول إخفاق السياسة التعليمية الحالية حاصل بالنظر إلى الواقع التعليمي والنتائج المحققة، التي تؤشر على أزمة حقيقية تعيشها المدرسة. ومن أبرز معالم هذه الأزمة:

- على مستوى البنيات المادية والتجهيزات المرتبطة بها، لم تَرْقَ مدارسنا لبلوغ المواصفات السليمة لمدرسة القرن الحادي والعشرين، أمام تشتت الوحدات التعليمية وتقادمها (خصوصا في الوسط القروي الذي يمثل نسبة مهمة من التعليم العربي)، وضعف التجهيزات والوسائل التعليمية والمرافق الضرورية لتفعيل الحياة المدرسية. بالإضافة إلى تضرر الكثير من المدارس بالعديد من الدول العربية جراء الحروب والأوضاع الأمنية المتقلبة.

- ضعف التواصل بكل أشكاله (الإداري والتربوي والصفي ...)، وغياب شبه تام للتنسيق بين مختلف الفاعلين في المجال التربوي ومحيط المؤسسات التعليمية، في ظل غياب مشروع تربوي مؤسسي يمثل نبراسا للمؤسسة ورؤية واقعية ومستقبلية للعمل التربوي الهادف. بالإضافة إلى غياب التحفيز على الإبداع والإنتاج والابتكار سواء لدى المدرس أو المتعلم على السواء (إلا في ما ندر).

- ضعف انخراط مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وتملصها من

مسؤولياتها التربوية والأخلاقية تجاه المدرسة، حيث يُسَجل غياب جمعيات الآباء والأمهات والأولياء عن التدبير التربوي، وغياب انخراط مؤسسات المجتمع المدني بكل تجلياتها وأطيافها في ما يتعلق بدعم المؤسسة التعليمية والمشاركة في برامجها ومشاريعها التربوية، هذا إضافة إلى امتلاك فهم خاطئ لهذه الأدوار، تختزَل في الكثير من الأحيان في إجراء إصلاحات طفيفة على بنيات المؤسسات ومراقبة حضور المدرسين أو غيابهم.

- طغيان النزعة الكمية على المناهج المدرسية، في زمن صارت فيه المدرسة عاجزة عن أن تحتكر المعارف وحدها، وبالتالي لم تعد المصدر الوحيد للمعرفة، واتباع أساليب تنحو منحى التلقين والحفظ، والابتعاد بالمتعلمين عن الإبداع والابتكار والتجديد.

- التذبذب بين نظامين تعليميين متعارضين: أحدهما تقليدي يراهن على الماضي وتراثه التربوي الخالد، والآخر عصري يراهن على الغرب ونظامه التربوي المتطور، وبالتالي التعرض المستمر للتغييرات والمبادرات العشوائية والإصلاحات الترقيعية عديمة الجدوى(١).

- الانفصام والابتعاد عن المحيط الاجتماعي والاقتصادي

---

(١) الغالي أحرشاو: السياسة التعليمية وخطط التنمية العربية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ضمن (مجلة علوم التربية)، عدد ٣١، شتنبر ٢٠٠٦، ص ص:٧-١٢.

وقطاعاته التنموية، إذ لا تزال مدارسنا تقليدية في برامجها ومضامينها، بعيدة عن محيطها منعزلة عنه، في الوقت الذي من المفترض أن تتغذى مناهجها وبرامجها التعليمية بمتطلبات هذا الوسط الحيوي، وتتجدد باستمرار على مختلف المستويات . . .[1]؛ لذلك «يقتصر التعليم على العمل المدرسي المعزول عن حياة المجتمع وواقعه»[2].

- التخبط في متاهات من المشاكل والصعوبات التي تحكم على خططها وبرامجها بالتعثر، من خلال استمرار الخصاص في مجالات تعميم التعليم، والعجز عن تخفيف حدة الهدر المدرسي، ونشر التربية غير النظامية، والقضاء على الأمية، بالإضافة إلى ضعف البنيات التحتية، والخصاص في الموارد البشرية.

- ومن بين الانتقادات الموجهة إلى المدرسة العربية؛ انطلاقا من التقارير الوطنية والدولية؛ أن التعليم العربي يتسم بـ: تدني التحصيل المعرفي، وضعف القدرات التحليلية والابتكارية، واطراد التدهور فيها[3].

- عدم مواكبة كثير من المناهج لتطورات العصر وتقنياته،

---

(١) عبد الكريم غريب: سوسيولوجيا التربية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات عالم التربية، ط١، ٢٠٠٠، ص: ١٢٩.

(٢) خليل محشي: التربية المدرسية والعطاء العلمي في البلاد العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص: ٢٢٣.

(٣) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠١، ص: ٥٢.

وتخلفها عن مجاراة التطورات التي يشهدها الحقل التعليمي على الصعيد الدولي، ومتابعتها بانتباه واهتمام، مما يعمق الهوة الفاصلة بين التعليم في الوطن العربي والتعليم في العالم المعاصر[١].

- التراجع الواضح لمكانة التعليم وقيمته في سلم الأولويات لدى المواطن العربي، وذلك بفعل تدني مستواه وعدم ارتباطه بسوق الشغل، بالنظر إلى عدد الخريجين العاطلين وهجرة الكفاءات إلى الخارج. وقد أثبتت دراسة قام بها عبدالكريم غريب في المغرب (في نهاية التسعينات من القرن العشرين) أن ٧٣% من آباء وأولياء التلاميذ من العينة المدروسة اعتبروا مستقبل أبنائهم غامضا وفاقدا لكل أمل[٢]، وهو ما يؤكد تراجع الثقة في المدرسة وفي مخرجاتها. وبذلك تكون المدرسة قد فقدت تأثيرها وقوتها الإقناعية في شأن ما تنقله أو تعمل على ترسيخه من معارف وقيم ومبادئ، لأنها لم تعد قادرة على التأهيل للاندماج المهني وولوج سوق الشغل.

هذه الأسباب وغيرها كثير أدى إلى أزمة ثقة داخل المنظومة التربوية، وفي علاقتها بمحيطها الاجتماعي والاقتصادي على مستوى المخرجات التي لم تعد لائقة (ضعف المستوى، تكلفة باهظة، عدم التوافق مع سوق الشغل، تحولات منظومة القيم التربوية ...).

---

(١) عبد العزيز بن عثمان التويجري: التعليم العربي، الواقع والمستقبل، المستقبل العربي، السنة ٢٦، العدد ٢٩٢، يونيو ٢٠٠٣، ص: ١٧١.

(٢) عبدالكريم غريب: سوسيولوجيا التربية، ص: ١٢٤.

وهي وضعية أعطت مصداقية لأطروحات الكثير من الباحثين في علاقة التربية بالمحيط، أمثال (بيير بورديو/Pierre Bordieu) الذي تناول مفهوم (الوظيفة الاجتماعية)، مؤكدا على أن: «الوظائف الاجتماعية أوهام اجتماعية، وإن طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن تعترف به بالدخول في المؤسسة؛ ملكا أو فارسا أو قسا أو أستاذًا. فترسم له صورته الاجتماعية، وتشكل التمثل الذي ينبغي أن يتركه كشخص معنوي، أي كمكلف من لدن جماعة ناطق باسمها. ولكنها تفعل ذلك أيضا بمعنى آخر، فهي إذ تفرض عليه اسما أو منصبا يحدده أو يعينه ويشكله، ترغمه على أن يصبح ما هو عليه، أي ما ينبغي أن يكونه فتلزمه بوظيفته، ويدخل في اللعبة والوهم، ويلعب اللعبة والوظيفة»[1].

فالنقاشات الحالية حول شرعية أنظمتنا التربوية تقدم لنا مثلا مهما على هذا التنافر الذي يميز مكونات المنظومة التربوية وهياكلها. فالأصول الاستحقاقية للتوظيف والمكافأة استفادت طويلا من شرعية قوية. كانت هذه الشرعية تستند إلى فرضيتين. كان مقبولا أن من يكون أكثر قدرة وأكثر مثابرة وأكثر إنتاجية، ينبغي أن يكافأ أكثر من الأقل قدرة ومثابرة واجتهادًا. فحيادية وشمولية النظام التوظيفي تتعرضان لتشويهات بارزة، ليست عارضة وإنما منظمة لمصلحة (طبقات معينة). ويتطور الشك إلى حد الاعتراض على

(١) بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٦، ص: ٢٩.

شرعية النظام. والمثل المعلنة (مساواة الجميع أمام المدرسة) تكذبها التجربة. ولكن نظام القيم الاستحقاقية ربما يستعيد رصيده، فيما أعيد تثبيت الاتفاق، بطريقة أو بأخرى، بين المبدأ بمكافأة الناس حسب جدارتهم (أي تبعا لقابلياتهم ومؤهلاتهم وجهدهم)، والشروط المؤسساتية التي تحكم تنافسهم»[١].

ويركز بورديو إضافة إلى باحثين آخرين أمثال (بودلو/ Boudelot) و(اسطابيليت/ Estabilet) على أطروحات ترتبط بـ (إعادة الإنتاج/ La reproduction) و(الوَرَثة/ Les héritiers) والعنف الرمزي[٢] ...

إذن يتعلق الأمر هنا بأطروحة إعادة الإنتاج ولا تكافؤ الفرص داخل المدرسة، وما يمثله من إقصاء ممنهج لفئات واسعة من المتعلمين الذين ينتمون لشرائح فقيرة ومحدودة الدخل. والتنازل بشكل تدريجي عن حق طبيعي في التعلم والرقي الاجتماعي اعتمادا على المؤهلات الخاصة للشخص بغض النظر عن أصوله

---

(١) رايموند بودون، فرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، الجزائر، منشورات المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦، ص: ٤٥٠-٤٥٧.

(٢) ظهر مفهوم العنف الرمزي عند بيير بورديو باعتباره القدرة على فرض دلالات ومعان معينة بوصفها دلالات ومعان شرعية، وإخفاء علاقات القوة التي تمثل الأساس الذي ترتكز عليه هذه القدرة، وتعد التربية بكل تجلياتها مصدرا للعنف الرمزي؛ حسب هذا الطرح؛ باعتبار النشاط التربوي نوعا من العنف الرمزي الذي تمارسه جهات عليا متعسفة تتضمن أنماط الهيمنة الذكورية والاجتماعية والثقافية ...

السوسيواقتصادية. وهو ما يكرس أشكال التمايز وتوطيد هيمنة فئة اجتماعية محظوظة على حساب الفئات الفقيرة، مع ما يستتبع ذلك من شعور بالدونية والظلم، وما يولده من حقد ومن سلبية، وما يتولد عن ذلك من عنف. فالرأسمال البشري في مثل هذه الحالات يصبح من دون قيمة إذا لم يكن مدعما برأسمال مادي أو مرتبطا بسلطة ما[1].

وتبرز فجوة المعرفة وعلاقتها بمنظومة القيم في مجال التربية والتكوين من خلال مجموعة من التحديات التي يجب مواجهتها لاستشراف عالم الغد:

- مشكلة الأمية التي لا تزال تُسَجَّل نِسَبا مرتفعة رغم المجهودات المبذولة.

- مشكلة النوع الاجتماعي؛ حيث تزداد فجوة التعليم المرتبط بتعليم الإناث.

- تزايد الفجوة بين المتعلم المحلي والمتعلم الأجنبي؛ وبين متعلم المدرسة العمومية ومتعلم المدرسة الخصوصية (التعليم الخاص)؛ وبين متعلمي الحواضر ومتعلمي البوادي والهوامش ... في الولوج إلى مصادر المعرفة، وامتلاك نفس القدرات والكفاءات ...

---

(١) محمد شرقي: مقاربات بيداغوجية، من تفكير التعلم إلى تعلم التفكير، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص: ١٦٦.

- غياب الانسجام بين واقع المدرسة ومتطلبات التنمية وسوق الشغل، من خلال مساءلة مدى توافر التكنولوجيات الحديثة للمتعلم، وامتلاك القدرة على توظيفها واستثمار قدراتها في التعليم والتعلم، وفي البحث والتثقف ...

فالحديث عن الإصلاح هو رهان على الاستجابة لحاجات المجتمع ومتطلباته، فعندما لا تكون المدرسة بمنتوجها المعرفي والمهاري والقيمي في مستوى المجتمع؛ بانتظاراته وتحولاته ورهاناته؛ أي عندما لا تكون المدرسة في وفاق مع المجتمع، أو تعجز عن التفاعل معه، تكون الأزمة. فالتضاد القائم بين الخطابين (خطاب المجتمع وخطاب المدرسة) يجعل من القيم التي تراهن عليها المدرسة بعيدة الصلة بالحياة[١].

٤- علاقة التربية بالنسق الثقافي- القيمي السائد:

تعمل التربية على تلقين مبادئها من خلال الثقافة، وذلك من خلال الأعمال الأدبية والعلمية والجمالية، والتي تعمل على إدماج الفرد في المجتمع/الإنسانية[٢]. والثقافة بهذا المعنى ليست معرفة، وليست نوعا أو مجموعة معارف، وإنما تمثل علاقة الموضوع بمن يعرفه، فهي تمثل زخما ورغبة لمعرفة أكثر. فالإنسان المثقف هو

(١) محمد أسيداه: المدرسة والمجتمع وأزمة القيم، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، العدد ٨١، ٢٠٠٦.

(٢) Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducation, P: 673-679.

الشخص الذي يَسْأَل ويُسأَلُ، والثقافة أيضا هي استيعاب المعرفة، والقدرة على المعرفة بلغة الشخص وكلماته وصوره الذاتية[1].

ولكل مجتمع ثقافته، ونسقه القيمي الخاص. والثقافة، هنا في تحديدها الأنثروبولوجي العام، هي: ذلك الكل المعقَّد من المعارف، والخبرات، والرموز، والمعايير، والقيم، والعادات، والأعراف، والتقاليد الاجتماعية، والقوانين، وأنماط الفعل، والتنشئة، والسلوك ... التي يعتمدها مجتمع أو جماعة بشرية ما، والتي تشكل أسّ المضمون القيمي لكل بناء اجتماعي، وتسهم في تحديد وتوجيه أشكال العلاقات والتفاعلات الاجتماعية. إلا أن التحديد السوسيولوجي يضيف إلى هذا المدلول العام الدلالة الاجتماعية الطبقية للثقافة إذ يربط اختلاف أنماطها باختلاف التراتبات الاجتماعية التنضيدية القائمة[2].

وهكذا فالنظام التربوي؛ كتنظيم مؤسسي رسمي ومقصود؛ يشكل الأداة الرئيسية بعد الأسرة لعملية التنشئة والإعداد الاجتماعيين. وتعتبر المقررات الدراسية والاتجاهات القيمية السائدة في المناخ المؤسسي التربوي، وأنواع السلوك أو التصرف البيداغوجي والثقافي التي تنص على المباح والمحظور، والحسن والقبيح ... قنوات فاعلة لترويج الثقافة أو الإيديولوجيا المهيمنة على صعيد النسق الثقافي الشمولي، هذا النسق الذي

---

(١) Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducation, P: 673-679.

(٢) مصطفى محسن: في المسألة التربوية، نحو منظور سوسيولوجي منفتح، ص: ٥٠.

يتضمن ثقافات فرعية: كالثقافة الشعبية والثقافة الوسيطة (الثقافة التي تروجها الجمعيات والنوادي والأحزاب والنقابات ووسائل الإعلام والاتصال ...)[١].

وينبغي هنا التمييز بين عملية اكتساب القيم (تبني مجموعة من القيم والتخلي عن قيم أخرى)، وبين عملية تغيرها (تحرك وضع القيمة/ درجة/ وزن القيمة ...). حيث يختلف حيز القيم لدى الفرد من عمر لآخر، ومن مجتمع لآخر، فهو نتاج ثقافي-اجتماعي، وبذلك يمكن الحديث عن تمييز ضروري بين عمليتي اكتساب القيم وارتقاء القيم أو تغيرها، مع الأخذ بعين الاعتبار إمكانية حدوث العمليتين معا في وقت واحد (الاكتساب والارتقاء)[٢].

كما اخترقت الموجة العولمية الهوية الثقافية والانتماء العقدي، بحكم كون هذه الهويات والانتماءات تتقوى أكثر بفعل انتقالها وتنقلها من فضاء إلى فضاء، والدليل على ذلك ما تفرزه ظاهرة الهجرات من الجنوب إلى الشمال التي تقوي الهويات باحتكاكها مع هويات أخرى، كما بينت ذلك طروحات (جيل فيربونت/ Gilles Verbunt) و(ويل كيمليكا/ Will Kymlicka)[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٥٠-٥١.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة: ارتقاء القيم، دراسة نفسية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٠، أبريل ١٩٩٢، ص: ٧٢.

(٣) محمد مصطفى القباج: التربية والثقافة في زمن العولمة، ص: ٤١-٤٢.

وتتجلى أهم محددات النسق القيمي في المنظومة التربوية في علاقتها بالنمط الثقافي السائد والوضع السوسيواقتصادي للمجتمع، في ما يأتي:

- اختلاف الطبقة الاجتماعية للآباء يؤثر على قيم أبنائهم.
- اختلاف ترتيب أولويات سلم القيم حسب الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص.
- اختلاف نسق القيم حسب نوع التعليم وقيمته.
- اختلاف نسق القيم حسب التخصص الدراسي، والتفوق أو التأخر الدراسيين.
- اختلاف نسق القيم حسب النوع (الإناث يحصلن على نتائج أعلى من الذكور في ما يتعلق بالقيم الجمالية والدينية والاجتماعية...، والذكور أعلى في ما يخص القيم الاقتصادية والسياسية ...).

يمكن أن يتم تقليص التنافر إما بواسطة تصحيح عيوب النظام؛ الأمر الذي يجعله أكثر توافقا مع مبادئه الخاصة، وإما بالتخلي عن المتطلبات المثالية، وإما من خلال تخفيض قيمة النظام التربوي نفسه. فأنظمة القيم تكون دائمًا عرضة لمخاطر التنافر والتعارض تبعا لتغيرات المحيط، ولكنها تتمتع كذلك بقدرة على الانتظام والتصحيح. وفي الحالتين، تكون قادرة على التطور والتكيف مع تغيرات محيطها[١].

(١) رايموند بودون، فرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص: ٤٥٧.

وتتمثل أهمية التربية على القيم في المدرسة اليوم في ضوء تحديات العولمة والغزو الثقافي، خصوصًا في ظل التطور التكنولوجي والانتشار الهائل للحواسيب والإنترنيت، مما أصبح يهدد الثقافات المحلية للبلدان الفقيرة وتلك السائرة في طريق النمو، ويفرض ضغطا هائلا على المؤسسات التعليمية في هذه البلدان، لتقوم بأدوارها الأساسية في زرع القيم الإيجابية وترسيخها في شخصيات المتعلمين الصغار، من خلال عمليات التنشئة والتعليم والتدريب والتلقين ...

إن عولمة التربية أو التربية المعولمة هي تربية من أجل (عقل جديد)[1]، وذلك يعادل القول بتربية من أجل ثقافة جديدة، باعتبار أن العوامل الثقافية كما اتضح ذلك في التحولات العولمية قابلة بدورها للعولمة. ويقصد عبد النبي رجواني بعولمة التربية «تحرير الإنسان وتغيير طرق عيشه في التعليم والتكوين، حتى الترفيه والعمل والإبداع، وإلى فتح آفاق واعدة لإغناء الحريات الفردية وترسيخ دور المواطن المشارك الفاعل المتفتح الشخصية»[2].

وتشكل الفجوة بين التطور الكمي للمعرفة وطريقة استعمالها لتحسين جودة الحياة، قضية محورية اليوم، وتحتل مكانا ضمن

(١) روبرت أورشتاين وبول إيرليش: عقل جديد لعالم جديد، ترجمة: أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص: ٢١٤.

(٢) عبد النبي رجواني: عصر المعلومات، الرباط، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ٤، ١٩٩٩، ص: ١٩٤.

قضايا المنظومة التربوية: أي قيم؟ أي معرفة؟ وأي نوع من الحكم؟ إن هذه الأسئلة قد تبدو متطابقة تماما للقضية التي تشغلنا اليوم: الأولويات في تحول - ثبات القيم[1].

٥- مرجعيات المنهج/المنهاج التربوي وانعكاساته على منظومة القيم:

هنالك إجماع في الوقت الراهن على أن المشروع التنموي يتحقق داخل المؤسسة التربوية، ويتبلور منها باعتبارها نموذجا مصغرا للمجتمع، يستطيع التأثير فيه وتغيير قيمه والتسريع بإحداث التحولات التي يعرفها الآن وسيعرفها مستقبلًا، من خلال بناء نماذج تواصلية حقيقية مبنية على الحوار والإقناع، ومُؤَسَّسَة على قيم المجتمع وثوابته الدينية والوطنية والإنسانية. وأمام ما يشهده العالم اليوم من طفرات هائلة وتطور على جميع المستويات، أصبح من الضروري تغيير الأدوار وتحيينها لتواكب الطفرة التكنولوجية وانفجار ثقافة المعلومات، وتمرين المتعلم على مواجهة الأوضاع غير المنتظرة وحل المسائل غير المتوقعة ومواكبة عصر المعلومات الذي يتقدم بسرعة كبيرة. فالثقافة العامة و(ت.إ.ت) من التلفزيون إلى الإنترنيت، قد خَفَّفَت من حدة احتكار المدرسة للمعرفة، بحيث أصبح تلاميذ اليوم يتعلمون ويعرفون أكثر مما تقدمه لهم المدرسة، لذلك أصبح الكثير منهم يعانون القلق داخل المدارس ويردّون

---

(١) المهدي المنجرة: قيمة القيم، ص: ٩٣.

بالعنف، في غياب تواصل حقيقي داخل محيط المتعلم، سواء في المدرسة أو الأسرة أو المجتمع.

وتبعا لذلك تغيرت الأدوار والوظائف التي تقوم بها كل من الأسرة والمدرسة، و«مع تغيّر المجتمعات ومحاولتها للتكيف مع التقنية، يظهر لنا عالم جديد تبدو فيه بدايات تغييرات في المفاهيم والقيم والأخلاق؛ ومن خلال التغير السريع لدى فئة الشباب خاصة؛ وهذا ما يؤدي إلى نمط الحياة المعتمد على التلقي، بالانتقال من التأثير المحلي إلى التأثر بالنطاق العالمي»[1].

فكيف يتجسد منظور القيم من خلال المنهج/المنهاج التربوي الحالية؟ وما الإطار النظري العام الذي يؤسس لمفهوم القيم في التربية من خلال نظريات التعلم؟ وكيف تتجلى هذه القيم في الكتب المدرسية؟ وكيف يتم تفعيلها في البيئة المدرسية؟ وكيف تؤثر تكنولوجيا الإعلام والاتصال على منظومة القيم في التربية إيجابا أم سلبا؟

٥-١- المنهج/المنهاج التربوي والقيم:

تتميز أغلب المناهج التعليمية في الوطن العربي بالازدواجية، حيث تجمع بين محتويات ومناهج وطرق تقليدية، وبين رؤية تبدو في ظاهرها حداثية. إنها «تعتمد أنساقا دمجية لتنشئة الأجيال على

---

(١) عبد المحسن العصيمي: الآثار الاجتماعية للإنترنيت، الرياض، دار قرطبة للنشر، ط ١، ٢٠٠٤، ص: ٢٤.

السائد في المجتمع من القيم والمعارف والسلوكات، ومطعمة بتوجه مأمول في التحررية عبر صنافات للأهداف بعضها وجداني وبعضها الآخر معرفي، مع الاستئناس ببعض ما تتيحه تكنولوجيات الإعلام والاتصال. هذا الخليط الغريب لن يمكن من صياغة نسق تعليمي عولمي بكل ما في الكلمة من معنى»[١].

وتتحدد مقاصد المنهاج العام لمنظومة التربية والتكوين في الغايات العامة التي يحددها المجتمع بكل أطيافه ومكوناته ومرجعياته (أحزاب - وسائل إعلام - جمعيات - أكاديميون - علماء ...)، وتتضمن خطابا غير متجانس عمومًا، وذلك اعتبارا لاختلاف المنطلقات والمرجعيات التي يستند إليها كل طرف، مما ينتج عدم الانسجام والاتساق، ويؤدي إلى صراع اجتماعي يشكل في عمقه أزمة ناتجة عن صراع القيم الرائجة في المجتمع.

إن الإطار العام أساسي، لأنه يعطي معنى لسائر مستويات التفعيل وصولا إلى الممارسة الفصلية في قسم دراسي، مع مجموعة من التلميذات والتلاميذ، أما القنوات خاصة بالنسبة للقيم، فنجد المنهاج الواضع (المواد الدراسية)، والمنهاج الخفي (ما يتم تمريره دون إعلانه)، والذي يمكن أن يتجلى من خلال طرق التدريس (طبيعة العلاقات سلطوية- ديموقراطية)، أو ثقافة المؤسسة المدرسية، سواء تعلق الأمر بالآليات التي تتخذ بها

---

(١) محمد مصطفى القباج: التربية والثقافة في زمن العولمة، ص: ٤٩-٥٠.

القرارات، أو بالأنشطة المدرسية أو الموازية ...، فضلا عن أنشطة خارجية تقوم بها مؤسسات تربوية أخرى (دور الشباب، المخيمات ...) ... أو غيرها من مؤسسات التنشئة (الإعلام) ... عبر هذه القنوات، هناك قيم تمر، وحس ينمو، وسلوكات تتبلور[1].

إن متفحص النصوص المرجعية الحديثة للمنظومات التربوية العربية، أو المناهج والكتب المدرسية المعمول بها، لن يجد عناء في القول بأن المنظومة التربوية تقبل بالنسبية المعيارية وتعتمدها خيطا رابطا بين كل ما تقدمه من قيم لرواد المدرسة[2].

وتبقى القيم المتداولة في المناهج الدراسية الحالية قاصرة عن تحقيق غايات التربية التي نطمح إليها، ولا تتعدى التحسيس والتفسير في أقصى الأحوال، ولا تملك الآليات والوسائل والتقنيات لتتحول إلى سلوك وممارسة حقيقية.

- فإلى أي مدى يتم تحقيق أهداف المنهاج في المحافظة على القيم الإيجابية وتدعيمها، وحصر الظواهر السلبية والتقليل من حدتها؟

---

(١) المجلس الأعلى للتعليم: دور المدرسة في تنمية السلوك المدني، أشغال الندوة التي نظمها المجلس الأعلى للتعليم في (رأي المجلس الأعلى رقم ٠٢/٢٠٠٧)، يوليوز ٢٠٠٧، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، الدار البيضاء، ص: ٤٥.

(٢) محمد الصغير جنجار: حدود الاختيار التوافقي وانعكاساته على منظومة القيم في المدرسة المغربية، ضمن (المدرسة المغربية والتربية على القيم في مجتمع قيد التحول)، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، الدار البيضاء، مكتبة المدارس، العدد ٥، شتنبر ٢٠١١، ص: ١٤-١٨.

- ثم ما مدى انخراط مختلف الفاعلين في تحقيق هذا المبتغى؟ ولا نقصد فقط الفاعلين التربويين، بل نقصد كذلك الوسط المجتمعي، والتوجه الرسمي، والإعلام بالخصوص

٥-٢- نظريات التعلم وسؤال القيم:

تمثل نظريات التعلم إطارا نظريا وتطبيقيا مهما يؤسس لمفهوم القيم في التربية، وقد ظهرت العديد من المفاهيم والمصطلحات التي تعزز عملية بناء القيم واكتسابها من لدن المتعلمين، من قبيل: التدعيم الإيجابي، والعقاب والثواب، والتعزيز في النظريات السلوكية[١]، والتعلم من خلال النموذج الاجتماعي (ألبير باندورا/ Albert Bandura)[٢] عن طريق المحاكاة والتعليم من خلال

---

(١) يعد سكينر من علماء النفس الارتباطيين، وينتمي لمدرسة ثورندايك السلوكية، ورغم أنه لم يكن من تلاميذه المباشرين، فقد لاحظ سكينر أنه للحصول على سلوك مطلوب من حيوان يستوجب في البداية تعزيز كل سلوك يقترب ما أمكن من السلوك المطلوب، بحيث يتم التدرج من الأقل قربا إلى الأكثر قربا، حتى تصل في النهاية إلى السلوك المرغوب فيه ...

(٢) تأسست نظرية التعلم الاجتماعي مع باندورا ووالترز (١٩٦٣)، يؤكدان من خلالها مبدأ الحتمية التبادلية في عملية التعلم من حيث التفاعل بين ثلاث مكونات رئيسية: السلوك- المحددات المرتبطة بالشخص- المحددات البيئية. وتنطلق هذه النظرية من افتراض رئيس مفاده أن الإنسان كائن اجتماعي يعيش ضمن مجموعات من الأفراد يتفاعل معها، ويؤثر فيهم ويتأثر بهم، وبذلك فهو يلاحظ سلوكات وعادات واتجاهات الآخرين ويعمل على تعلمها من خلال الملاحظة والتقليد. حيث يعتبر الآخرين بمثابة نماذج/Modèles يتم الإقتداء بسلوكاتهم.

العبرة والقدوة والتعليم الذاتي عن طريق الملاحظة والمشاهدة. ونظرية الذكاءات المتعددة (هوارد غاردنر/ Howard Gardner)[1]، والتي ترتكز على مفهوم الفروق الفردية في الذكاء والتعلم بين المتعلمين، واختلاف الذكاءات من طفل لآخر انطلاقا من تكوين كل فرد وخبراته السابقة. والنظرية البنائية (جان بياجيه/ Jean Piaget)[2] التي ترى أن اكتساب القيم وارتقاءها تقوم على أساس التغيير في الأبنية المعرفية للطفل/ المتعلم، فعملية الارتقاء تأتي نتيجة التفاعل بين عمليتي: التمثل/ Assimilation، والمواءمة/ Accommodation، وهذا التغيير في الأبنية المعرفية

---

(١) تعبر الذكاءات المتعددة عن قدرات الأفراد ومهاراتهم في مجالات متعددة، فكل شخص يتميز عن الآخرين، ويختلف الذكاء من شخص لآخر. وتتحدد حسب غاردنر في الذكاء: المنطقي، واللغوي، والفضائي، والموسيقي، والطبيعي، والحركي، والبيني الذاتي، والاجتماعي، والعاطفي. وترتكز هذه النظرية على اكتشاف مواطن القوة والضعف عند المتعلم، وإبراز القدرات التي تمكن الشخص من إنتاج ما له تقديره وقيمته في المجتمع.

(٢) النظرية البنائية: من نظريات التعلم، تنطلق في تفسيرها للتعلم من مبدأ التفاعل بين الذات والمحيط، من خلال العلاقة التبادلية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. وأطلق اسم البنائية على سيكولوجية (جان بياجي/ Jean Piaget)، وذلك لأنه ينظر إلى الطفل باعتباره كائنا نشيطا غير سلبي في المواقف التعلمية، وفق نظام نمائي، شريطة توفير المحيط لاستثارات ضرورية في الوقت المطلوب. وتعتمد البنائية مفاهيم أساسية من قبيل: التكيف، والاستيعاب والتلاؤم، والموازنة والضبط الذاتي، والأبنية المعرفية، والسيرورات الإجرائية، والتمثل والوظيفة الرمزية، وخططات الفعل ...

لدى بياجيه يصاحبه تغير في تفكير الفرد وارتقائه الوجداني ونسق القيم الذي يتبناه.

تتكامل نظريات التربية في نظرتها إلى علاقة التربية والقيم، حيث تلقي الضوء على أهمية العوامل الخارجية: البيئية والاجتماعية، كالتدعيم والتعلم الاجتماعي من خلال النموذج أو القدوة، أما منحى الارتقاء المعرفي فيكشف عن دور العمليات المعرفية في ارتقاء القيم، وكلاهما مكمل للآخر، أما نظرية التحليل النفسي فتشير إلى أهمية دور الوالدين في تعليم الطفل القواعد والقيم الأخلاقية والمثل العليا للمجتمع(١).

٥-٣- الكتاب المدرسي وسؤال القيم:

يعتبر الكتاب المدرسي من أهم الوسائل التي تترجم بها المدرسة وظيفتها وأهدافها وقيمها، وتحقق تطلعات وآمال بقية أفراد المجتمع الذين أوكلوا إليها مهمة التربية والتنشئة وطبع أبنائهم بطابع حياتهم الثقافية والاجتماعية، ويُمثّل أحد القنوات الأساسية التي تتشكل بها أغلب أهداف التعلم، وتتمفصل فيها مختلف التصورات والمفاهيم والقضايا والمعلومات والقيم المُوجَّهة لأجل التدريس(٢).

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة: ارتقاء القيم، دراسة نفسية، ص: ٩١.

(٢) عبد الحق منصف: رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسية، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٧، ص: ٢٢٥.

والواقع أن أهمية الكتاب المدرسي ازدادت حاليًا، رغم التقدم الهائل الذي عرفته وسائل الاتصال والوسائل التعليمية، وذلك لعوامل متنوعة ومتداخلة أهمها «تعميم التعليم؛ وتوسع قطاعات التلاميذ؛ وكثرة الشعب الدراسية وتفرعها، وأهمية التربية على القيم ...»، مما دفع إلى إعادة توزيع المقررات والبرامج المدرسية، والتفكير في تسهيل النقل الديداكتيكي لمضامين تلك المقررات ومحتوياتها المعرفية والقيمية. ويمثل الكتاب المدرسي أهم أدوات هذا النقل.

وترتبط عملية مراجعة الكتاب المدرسي ارتباطا وثيقا بالإصلاح العام للتعليم، كما ترتهن بمراعاة عدد من المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والقيمية، في ظل الثورة الإلكترونية/ الرقمية التي حَوَّلَت العالم إلى قرية كونية صغيرة. لذلك «لا بد من الإرادة العلمية والفكرية والمعرفية من أصحاب القرار والسلطة التربوية في تطوير مضامين الكتاب المدرسي وفق منظور يراعي البعد الإنساني والاجتماعي والأخلاقي/ القيمي والحضاري، حتى نصل إلى تكوين مواطن صالح متشبث بقيمه وتقاليده، ومنخرط بفعالية في مواجهة تحديات عصر العولمة»[1]. من هنا يجد المهتمون بالمجال التربوي أنفسهم أمام خيارين: إما حذف المواد التقليدية والاستغناء عنها وتعويضها بمواد أخرى جديدة، أو إضافة الجديد إلى القديم.

---

(١) عبد الحق منصف: رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسية، ص: ٨١.

ف«وضعية التربية في عالم يتطور باستمرار، تفرض على الفكر التربوي نفسه أن يتغير في جوهره»[1].

لذلك تصبح الأسئلة الضرورية في هذا الشأن:

- ما القيم المتضمنة في المقررات والمناهج الدراسية العربية؟ وما أنواع القيم التي ترد في الكتب المدرسية، وكيف توزعت داخلها؟

- وما مدى توافق القيم التي تتضمنها البيئة المدرسية وانسجامها وأهداف التعليم لكل مرحلة؟

٥-٤- تجليات القيم في البيئة المدرسية:

تسعى التربية الحديثة إلى الارتقاء بالحياة المدرسية والرفع من جودتها عبر تفعيل آلياتها وتعبئة كل الموارد المادية والبشرية لجعل المؤسسة التعليمية فضاء للتحصيل والإنتاج والإبداع، وفق مدخل يستحضر آليات الحكامة الرشيدة وقيم المواطنة وحقوق الإنسان[2].

وفي هذا الشأن تعتبر التربية على القيم وتنمية السلوك المدني من صميم رسالة المؤسسات التعليمية التي تؤديها عبر الأنشطة المتمحورة حول المتعلم(ة)، والمرتبطة بالمؤسسة كفضاء لممارسة

---

(١) أولحاج محمد: التصورات البيداغوجية الحديثة، أسسها واتجاهاتها ومناهجها، الدار البيضاء، منشورات صدى التضامن، ٢٠٠٢، ص: ٨٧.

(٢) وزارة التربية الوطنية المغربية: المذكرة الوزارية رقم ١٥٥، بتاريخ ١٧ نونبر ٢٠١١، حول «تفعيل الحياة المدرسية بالمؤسسات التعليمية»، ص: ٢.

الحقوق والواجبات، واستيعاب مفاهيم المواطنة الكاملة وترسيخها وتجسيدها في سلوكات حقوقية ومدنية. كما تشكل مضامينها تشبعا بمشاعر الانتماء للمؤسسة وللوطن. ومن أهم المحاور المرتبطة بمجال القيم في البيئة المدرسية:[١]

- التربية على حقوق الإنسان والنهوض بثقافتها، والتربية على المواطنة والديموقراطية.

- التربية على قيم النزاهة والشفافية، وإرساء ثقافة التقويم والمحاسبة.

- نبذ العنف والسلوكات اللامدنية وإشاعة المساواة بين الجنسين والإنصاف وتكافؤ الفرص.

- ترسيخ ثقافة الاشتغال بالتعاقد بين المتدخلين (متعلمين، أساتذة، إدارة، أسر، شركاء ...).

- الاعتناء بالجماعات وبالأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة.

- التربية البيئية والتنمية المستدامة، واستكشاف القانون الدولي الإنساني.

إن للبيئة المدرسية أربعة أبعاد أساسية. يتجلى البعد الأول في **الأمان**، ويتضمن تطبيق القواعد والمعايير المرتبطة بالعنف وسوء المعاملة، إضافة إلى آليات تطبيق تلك القواعد، وتشمل الأمان البدني والأمن العاطفي. ويتمثل البعد الثاني في أن **العلاقات** بين

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٣-١٤.

الأشخاص تحدد ماهية البيئة المدرسية. إذ يمثل مستوى احترام التنوع، والدعم الاجتماعي بين الكبار والمتعلمين، والدعم الأكاديمي والشخصي الذي يقدمه الكبار للمتعلمين، عناصر أساسية في ذلك. والبعد الثالث يتعلق بدرجة الدعم المقدم للتعليم والتعلم، بما في ذلك التعلم الاجتماعي والمدني. والبعد الرابع هو البيئة المؤسسية الأوسع نطاقًا. فشعور المتعلم بالانتماء إلى المدرسة، ونوعية التسهيلات والموارد المتاحة، وإشراك الأسرة والمجتمع في الأنشطة التعليمية والمدرسية كلها تؤثر في البيئة المدرسية[1].

ويستدعي استثمار بيئة التعلم إلى جانب التفاعلات مع المدرس، التفاعل الإيجابي مع باقي المتعلمين، وهو ما يؤكد فعالية العمل في مجموعات صغيرة باستعمال وسائل ملائمة. إضافة لدور الأقران (باقي المتعلمين) في تطوير قدرات مراقبة وتعديل السيرورات المعرفية، وتحديد مكانة هذه القدرات في التحكم في الكفايات ذات المستوى العالي، (مثل حل المشكلات، واتخاذ القرار، والتدريب على المنهج العلمي ...)، كما تعتمد التأثيرات المعرفية للتربية على القيم على التزام المتعلمين الشخصي وانخراطهم في المهام المقترحة.

وتشكل القيم عنصرا أساسيا ومهما في بناء بيئة تربوية سليمة،

---

(١) محمد فاعور: بطاقة تقييم للتعليم في العالم العربي، البيئة المدرسية ومهارات المواطنة، بيروت، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، يناير ٢٠١٢، ص: ٤.

تؤدي إلى الارتقاء بأداء المتعلمين ودافعيتهم للتعلم، وتفاعلهم مع أقرانهم ومع المدرسين وزيادة الابتكار لديهم، خصوصًا عندما تتسم جماعة الفصل بتشابه أنساق القيم داخلها.

كما يشكل أداء المدرس دافعا مهما للتعلم لدى التلاميذ، من خلال قدراته التواصلية وطرائقه التعليمية التي تُبنَى على التفاعل والتقبل والحوار والتشجيع والمؤازرة والتقدير، ونسق القيم الذي يحمله من خلال بناء بيئة تعليمية تعلمية ديموقراطية وتفاعلية.

وتشكل البيئة الأسرية أيضا عاملا مهما في بناء القيم لدى الأطفال/ المتعلمين واندماجهم في المجتمع والمدرسة، ويؤدي تعارض القيم بين هذه المؤسسات إلى اضطراب في تنشئة الأطفال يعيق هذا الاندماج، وينتج انفصاما في شخصية الطفل واضطرابا لديه. حيث لم تعد الأسر تؤدي واجباتها، بل ألقت بجميع الواجبات على المدرسة. كما أن الأنساق التعليمية أصبحت متجاوزة، سواء في المحتوى أو المناهج البيداغوجية أو الطرق الديداكتيكية.

تعيش المدرسة العربية اختلالا داخليا كبيرًا، حيث تشتغل بأحد مكوناتها (المدرس/ القسم)، إذا سُحِبَ منها أو تعطل لسبب من الأسباب، فقدت قيمتها وجدواها، في غياب استثمار المدرسة باعتبارها فضاء للتعليم والتعلم والإبداع والتنشيط والتواصل، وبالتالي تعطيل أهم عناصر المدرسة الحديثة وركائزها (الحياة المدرسية). ويتجلى هذا التفعيل من خلال تنشيط الحياة المدرسية،

وتغيير أدوار المدرسة باعتبارها فضاء عموميا من خلال ربطها بالمحيط، وذلك لفتح مبادرات جديدة ومجددة لحل مشاكل النظام التربوي وتغذيته.

ويتجلى رهان هذا التغيير في الحكامة التربوية الجيدة، ففي غياب الحكامة الجيدة تغيب الحياة المدرسية الجيدة. وفي غياب بيئة تعليمية جيدة لا مجال للمتعلمين في العالم العربي أن يتحولوا إلى مواطنين مسؤولين قادرين على تعزيز التحول الاجتماعي وتحفيزه بهدف إنشاء مجتمعات أكثر ازدهارا وحرية[١].

٥- ٥- تكنولوجيا الإعلام والاتصال في التربية وسؤال القيم:

يشهد العالم تحولات نوعية على كافة المستويات، خصوصًا ما ينعكس على مجالات العلم والتربية وعلاقتهما بالتطور التكنولوجي الكبير. وهو ما يثير مسألة التحولات المتسارعة وانعكاسها على علاقة الإنسان بذاته وبالآخر، ورؤيته للطبيعة والعالم.

كما أدَّت ثورة المعلومات والاتصال؛ في نهاية القرن العشرين؛ إلى انتقال المجتمع البشري إلى مجتمع المعلومات، رغم أن الفجوة ما فتئت تتسع بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة. وتغيرت الأدوار والوظائف التي كانت تقوم بها كل من الأسرة

---

(١) محمد فاعور: بطاقة تقييم للتعليم في العالم العربي، البيئة المدرسية ومهارات المواطنة، ص: ١.

والمدرسة؛ حيث بدأ يتزايد أثر العناصر المادية وتكنولوجيا الإعلام والاتصال وأنماط الترفيه على المجتمع بشكل عام؛ والأسرة والمدرسة على الخصوص؛ سواء من خلال البرامج التعليمية أم المجالات العلمية والثقافية والاقتصادية والترفيهية ...، والإمكانات التي يتيحها الإنترنيت في البحث والمعالجة والتخزين. وأدّى هذا الأمر إلى شيوع أنماط جديدة من السلوكيات والقيم، والتأثير على البناء الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للدول. كما ساهم في التغيير الاجتماعي الذي شمل كافة المجالات.

ويحتاج بناء جيل مجتمع المعرفة مجتمعا مؤهلا معرفيًا، سواء على الصعيد الاقتصادي (البنية التحتية والتشريعات والمؤسسات)، أو المجتمعي (الأعراف والثقافة السائدة في تربية النشء)، وامتلاك النشء لصفات تملك المعرفة، كحب الاستطلاع والحماسة والتفكير المنطلق الحر إلى جانب الرغبة في الجديد، وهم أكثر قدرة على تقبل مفاهيم جديدة قد تغاير بعض المواريث الثقافية والمجتمعية التي يمكن أن تعيق الانطلاق نحو مجتمع المعرفة[١].

إن الأجدر بالانتباه بالنسبة لأي نظام تعليمي، أو أي نظام معرفي هو التحولات النوعية الحاصلة في تكنولوجيات المعرفة والذكاء والإعلام والتواصل، وهي التحولات التي تضع بعنفها،

---

(١) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠١٠/ ٢٠١١، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، دبي، ص: ٣.

وبسرعتها وبجدتها، المدرسة في سياق تحد محرج، بل إن التحولات في وسائل المعرفة، وفي خريطتها، وفي كيفية توزيعها وتداولها، وفي سرعة تطور مضامينها تدخل في نوع من التعارض مع المدرسة كمؤسسة معرفية تميل إلى ترسيخ صور ومضامين معرفية قارة، مصاغة في إطار ثقافي محدد(١).

ولم تقتصر هذه التحولات على توجيه تحد قوي لمضامين المعرفة وأنماط تسويقها وسرعة تداولها بل طالت وجود المدرسة نفسها، مما أنهى احتكار المدرسة للعملية التعليمية أمام تغلغل ثقافة الصورة وانتشارها، ومسرح هذا التعارض هو ذهن المتعلم الذي يجد نفسه ممزقا بين الثقافة الجماهيرية الاستهلاكية التي تزوده بها بيسر ومتعة وبإغراء وتلوين، وبانفتاح على ميادين واسعة في الحياة، من خلال الوسائط الإعلامية الكبرى للصورة، وبين ثقافة كلاسيكية في مضمونها وأدواتها، أي بثقافة قوامها المكتوب والكتاب(٢).

ومن هذا المنطلق تخلخل الوسائط التكنولوجية الجديدة القيم والمعايير والسلوكات السائدة في المجتمعات، لصالح مفاهيم وصور نمطية جديدة أصبحت تتغلغل مع ثقافة العولمة. وأمام هذا الاجتياح الكبير للصورة والتكنولوجيا الرقمية لحياة الأطفال/

(١) محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص: ٧٤-٧٥.

(٢) محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، ص: ٧٤-٧٥.

المتعلمين، وانفتاحهم على مختلف آفاق ومصادر المعرفة، أصبح من غير المجدي أن نغلق عليهم الأبواب والنوافذ داخل جدران محنطة، ونحبسهم داخلها، ونحرمهم من حقهم الطبيعي في السؤال والتفكير والرؤية الواضحة لما يستقبلونه من معلومات ومعطيات، ونطالبهم بحفظها في الذاكرة إلى غاية موعد إرجاعها، الأمر الذي يقوي النفور من المدرسة، والرغبة في تكسير هذه الجدران والانطلاق إلى فضاءات مفعمة بالحياة.

بلا شك أثرت/ وتؤثر الوسائط الجديدة لتكنولوجيا الإعلام والاتصال بشكل كبير على القيم الإنسانية، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

- فهل يتناقض مفهوم الابتكار مع سلم القيم من حيث الغايات والأهداف المنشودة؟

- وهل تنحصر مهمة القيم في التركيز والمحافظة على أنماط الحياة وأنواع السلوك؟

- أم تنفتح على مستجدات التكنولوجيا، وأنماط التغيير الممكنة، وتحطيم الأسوار الحالية للقيم الموجودة لأجل بناء سلم جديد للقيم، تحكمه معايير وأشكال جديدة تنفتح على كل جديد وتراهن عليه؟

٥-٦- العنصر البشري وسؤال القيم:

يعد التعليم أهم عوامل التغيير في مجتمع المعرفة؛ حيث يشكل العنصر البشري أهم مقوماته، وتشكل المعرفة سبيل بلوغ الغايات الإنسانية العليا وبناء القيم، وهو أعظم الوسائل لتحقيق هذه المساواة. ويشكل المدرس(ة) العصب الأساس في أي نهضة مجتمعية، من خلال أدواره الجسيمة في التربية والتعليم ونشر الثقافة والحفاظ على الهوية، وإعداد جيل المستقبل. إلا أن الوضع الراهن للمدرسة العربية أفرز العديد من الاختلالات التي أصابت الجسم التربوي، ليسود وضع تطبعه السلبية وانعدام الثقة بين مختلف الفاعلين، وضمنهم المدرس الذي آثر التركيز على العمل داخل الفصل وإتمام المقررات والنأي عن باقي الأنشطة والأفضية (جمع فضاء)، والانشغال بمهام أخرى خارج المؤسسة، وعدم الانخراط في الشأن التربوي بحثا وعملا ومبادرة وابتكارا (أو ضعف هذا الانخراط)، بالإضافة إلى ذلك يسجل غياب التحفيز في التعليم (حب المهنة، الانخراط، التفاعل، التواصل ...)، وانشغال هيئات التدريس (أسوة بباقي الفاعلين في مجال التربية والتكوين وباقي المجالات المهنية الأخرى) بقضايا تمس وضعهم الاجتماعي والاقتصادي (الترقية - الانتقال ...). بالإضافة إلى ما يُسَجَّل من ضعف أشكال التكوين المستمر والتأطير أثناء الخدمة.

لقد مَرَّتْ آلاف السنين قبل أن ينتقل التعليم من القواعد الصارمة إلى المرونة والانفتاح، ومن اللقاء المباشر بين المدرس

وتلاميذه إلى التعليم عن بعد، ومن نقل المعرفة الأحادية إلى التفاعل المتبادل، ومن هيمنة نموذج الإلقاء أمام المتعلمين إلى أساليب تعتمد التشارك والتبادل، وتحول دور المدرس من مالك وحيد للمعرفة إلى شريك وعنصر ضمن فريق في إطار تفاعلي وتشاركي.

ويحتاج المدرس؛ ومهنة التدريس عموما؛ إلى إعادة تعريف، فقد أسهبت كتب التربية الحديثة في وصف عيوب التربية القديمة، وركزت على الخصائص السلبية التي تطبع أداء المدرس التقليدي. ومن أبرز هذه الخصائص اعتماده التلقين والتقليد.

وترتبط الصورة التي أصبحت تمثل نموذجا إيجابيا اليوم عن المدرس، بقدرته على التجديد والعطاء والتضحية، إضافة إلى قدرته على التواصل مع متعلميه ومحيطه بشكل إيجابي، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بنموذج (المدرس الديموقراطي)[١].

٦- نحو إبدال تربوي جديد يستحضر منظومة القيم:

تشكل المدارس أطرافا اجتماعية وسياسية أساسية فاعلة

---

(١) هناك ثلاثة نماذج للمدرس على مستوى التنشيط والتواصل وبناء دينامية الجماعة:

- النموذج التسلطي (الديكتاتوري): قائد يضع جميع التوجيهات والتعليمات، ويؤمن الانضباط والنظام ويسير الجماعة ...
- النموذج الفوضوي (السلبي): يتخلف تلقائيا عن الجماعة، ويتراجع، ولا يبادر، ويترك الحرية التامة للآخرين ...
- النموذج الديموقراطي (التفاعلي): يندمج مع الجماعة، وينشط، ويوجه، ويقترح، ويشارك، ويتفاعل ...

يمكنها أن تؤثر بشدة على عملية التحول الديموقراطي من خلال اتصالها المباشر بالمتعلمين خلال سنوات تكوينهم؛ لا سيما في مكونها الثقافي؛ كما يمكن للمدرسة أن تكون عامل تغيير وعنصرا فعالا في تنمية المهارات والقيم الديموقراطية مثل الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية واحترام التنوع وحقوق الإنسان الأساسية[1].

وإذا استحضرنا رؤية (توماس كون/Thomas Kuhn) في دراسته (بنية الثورات العلمية)[2] عند حديثه عن النماذج الإرشادية/الإبدالات (Paradigmes)، فإنه لا بد لثورة التعلم من (إبدال) تربوي جديد يعلن القطيعة مع إبدال تعليم عصر الصناعة القائم على ثنائية المنتج والمستهلك: مدارس تُنتِج وأسواق عمل تَستَهلك، وجمود المعارف والمهارات: معارف تتهالك ولا تُجَدَّد، ومهارات تتقادم ولا تُستبدَل. وهذه القطيعة ليست بالأمر الهيّن، فقد تَرَسَّخَت النظم التعليمية، وتحجرت عبر القرون، مما جعل محاولات الإصلاح التربوي تبوء بالفشل في الماضي، بعد أن انحصر الإصلاح في النطاق التعليمي الضَّيِّق، بدلا من النطاق المجتمعي الشامل. وفي تصور (نبيل علي) و(نادية حجازي) فإن الأسس التي

---

(١) محمد فاعور: بطاقة تقييم للتعليم في العالم العربي، البيئة المدرسية ومهارات المواطنة، ص: ٣.

(٢) توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٨، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دجنبر ١٩٩٢، ص: ١١-١٢.

يقوم عليها هذا (الإبدال التربوي الجديد)، تتمثل في الآتي:[1]

- مراعاة الوحدة المركبة للطبيعة الإنسانية، وتحقيق الوفاق بين المتناقضات في منظومة التعليم، واستحضار منظومة القيم.

- التوازن بين العناصر التربوية، والتغلب على آفة التلقي السلبي.

- التصدي لظاهرة انفجار المعرفة، والتمحور حول المتعلم، والتركيز على تعدد مسارات التعلم.

- الانطلاق من المدرس في بناء أي سياسة تعليمية، وإعادة النظر في نظام التقويم الحالي ..[2].

لقد أصبح العالم يواجه حاليا معركة ضارية لثقافة القيم التي

---

(١) نبيل علي، نادية حجازي: الفجوة الرقمية، رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، وزارة الثقافة، العدد ٣١٨، غشت ٢٠٠٥، ص: ٢٧٨.

(٢) أشار تقرير اليونسكو (٢٠١٣) حول التعليم للجميع إلى أهمية تكوين المدرسين لأجل تحقيق التعلم المنصف للجميع، وذلك من خلال: سد الفجوات في توفير المعلمين، واجتذاب أفضل المرشحين لمهنة التعليم، وتدريب المعلمين لتلبية احتياجات جميع الأطفال، وإعداد مدربي المعلمين (المكوِّنون) وموجهيهم لدعم المعلمين، ووضع المعلمين في الأماكن التي هي بأمس الحاجة إليهم، واستخدام صيغة منافسة في المسار الوظيفي وهيكل المرتبات للاحتفاظ بأفضل المعلمين، وتحسين الحوكمة الخاصة بالمعلمين من أجل تعظيم الأثر، وتزويد المعلمين بمناهج دراسية ابتكارية لتحسين التعلم، وتطوير التقويم في القاعات الدراسية لمساعدة المعلمين على تحديد ودعم المتعلمين المعرضين لخطر عدم التعلم، وتوفير بيانات أفضل عن المعلمين المدربين. (اليونسكو: التعليم والتعلم، تحقيق الجودة للجميع، التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع (٢٠١٣)، منشورات اليونسكو، ٢٠١٤، ص: ٥١-٥٢.).

يجب أن تسود في المجتمعات، أي بين المجتمعات الأقوى والمجتمعات المتخلفة. ومن البديهي أن تكون الغلبة لقيم حق الأقوى حسب تعبير الفيلسوف (روسو) إذا لم تحصن المجتمعات الأخيرة أبناءها ضد الغزو القيمي الذي يجتاح كل شيء[1].

(١) عبد الله المنصوري: القيم بين الثقافة والتربية، ص: ٨-٩.

خلاصات وتوصيات

يضعنا مفهوم القيم أمام منظومة من المبادئ والمعايير المطابقة للطموحات العربية في اللحاق بمجتمع المعرفة وولوج دروب التنمية المستدامة. حيث تمثل الإصلاحات المرتقبة في هذا المجال، اعتبار بناء القيم قضية المجتمع بمختلف مكوناته.

لذلك تشكل المدرسة بكل مكوناتها وأهدافها لبنة أساسية إلى جانب مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى للتعرف على هذه القيم وأساليب ترسيخها لدى النشء من الأطفال والشباب وتوفير الظروف الملائمة والشروط الكفيلة ببناء القيم وترسيخها في سلوك المتعلمين، وتنطلق هذه الرؤية من العديد من القيم الأساسية، كالالتزام المجتمعي والمشاركة الحضارية وقيم الانفتاح والتواصل مع الآخر، وقيم أخرى تتعلق بمنهجية التعلم كالإصرار والمثابرة واحترام الوقت والاجتهاد وتقدير الذات، إضافة إلى القيم الإنسانية العامة الأخرى ...

ويشكل استحضار التحولات المعرفية والتكنولوجية المتسارعة، تحديا أساسيا أمام إعادة بناء أنظمة التربية والتكوين والتنشئة الاجتماعية والثقافية من أجل مواكبة التغيرات الجارية

والاستفادة من مكاسبها. من هنا، فإن «موضوع القيم يحيل بالدرجة الأولى إلى المعايير العامة والنسبية المرتبطة بهذه المجالات، باعتبار أن القيم تشكل منطلق التفكير في الوسائط التي تحتضنها عمليات التربية والتكوين والتأهيل وإعادة التأهيل»[1].

ونسجل في هذا الشأن بعض المقترحات والتوصيات، التي نرى أنها ستساهم في إعادة التفكير في مدى حضور نسق القيم في المنظومات التربوية العربية، وآليات الارتقاء بهذا النسق في البيئة المدرسية ومكوناتها:

- أهمية أن تعمل المؤسسات التعليمية على توفير ظروف الجودة والإتقان في بناء المعارف والمهارات، وتطوير الجهود في مجال التربية على القيم الذي لا يقل أهمية عن المعارف والمهارات، وبناء مشروع المؤسسة الذي لا يكتمل إلا بتكامل أضلاع المثلث (معارف/مهارات/قيم) على نفس الدرجة من الاهتمام والأهمية، والارتكاز على مختلف الدراسات والتجارب النظرية والعملية التطبيقية في التربية على القيم وإدماجها في مشروعها التربوي لتحقيق رؤيتها المتكاملة والمتوازنة لشخصية المتعلم، وهذا النموذج هو الذي أصبح مثار اهتمام الآباء وهم يبحثون عن المؤسسات التي ستكون محضنا لفلذات أكبادهم[2].

(١) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠١٠/٢٠١١، دبي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ص:٥.

(٢) خالد الصمدي: القيم الإسلامية في المنظومة التربوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ٢٠٠٨، ص: ٧-٨.

- إعادة النظر في محتويات الكتب المدرسية الحالية (أو تلك التي سيتم تأليفها مستقبلا، بما فيها الكتب المدرسية الرقمية)، بحيث تتم مراجعة القيم التي تتضمنها، ويعاد تضمينها القيم التي لم تشملها ولم تلاق الاهتمام المطلوب أو لم تعط وزنا أكبر، كقيم السلام والإيثار والابتكار والتواصل والتضامن والصبر والمساواة والوقت والجمال والإبداع ...، نظرا لأهمية هذه القيم في عمليات التنشئة الاجتماعية للمتعلمين.

- أهمية اختيار الأساتذة وتكوينهم، بحيث تكون فلسفة التعليم واضحة لدى المدرس؛ على مستوى الفهم والتشبع وإمكانات التطبيق؛ والوعي بمختلف الجوانب الاجتماعية والثقافية والوجدانية والدينية التي تتحكم في مشاعر وميولات وانفعالات المتعلمين، والقدرة على بناء القيم الملائمة جنبا إلى جنب مع الجوانب المعرفية والمهارية الأخرى.

- لا يمكن إصلاح المدرسة إلا بتوافق مع انتظارات المجتمع (مشروع مجتمعي متكامل)، وتزويد المتعلمين(ات) بالمعارف العلمية والتكنولوجية اللازمة، ومساعدتهم على بناء قيم إيجابية تساهم في التنمية الاجتماعية، وتساعد على الاندماج وتطوير المجتمع.

- إعطاء معنى للتعلمات، وإعادة النظر في المقررات والبرامج الدراسية، بحيث تصبح المدرسة فضاء يضج بالحياة، من خلال تفعيل الحياة المدرسية، وضمان انخراط المتعلمين في

المشروع التربوي للمؤسسة أملا في بناء المشروع الشخصي لكل متعلم.

- ملاءمة طرائق التعليم والتعلم والبيداغوجيات الموظفة وطرق التنشيط المعتمدة للمناهج والبرامج المقررة (الطرائق التفاعلية، العمل التشاركي، التعلم بالأقران، التعلم بالقدوة، العمل التطوعي ...)، ومساهمتها في الارتقاء بقيم المتعلمين وترسيخ السلوكات الإيجابية.

- الحرص على حماية الهوية الثقافية واللغات الوطنية والمحلية، مع الانفتاح على الآخر، وبلورة مفهوم المواطنة في مجتمع متعدد.

- الحرص على جعل التربية على القيم جزءا لا يتجزأ من كل نشاط تعليمي في مختلف المواد الدراسية في سياق مشروع مندمج ورسالة ورؤية واضحة للمؤسسات التعليمية حتى تكتمل رسالتها فتخرج المتعلم المتوازن صاحب الهوية والانتماء، الماهر المتقن للعمل، العارف بالمعارف ومستجداتها القادر على التطوير الذاتي لكل ذلك[1].

- ترسيخ منظومة بيداغوجية للحياة مع الآخرين، تعتمد إعطاء القدوة الحسنة في السلوك والمعاملة، ويكون أساسها القيام

(١) خالد الصمدي: القيم الإسلامية في المنظومة التربوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ٢٠٠٨، ص: ٩.

بالمسؤولية والتمتع بالحقوق في التزام تام بالواجبات، من خلال تملك قواعد السلوك المدني، وجعلها ممارسة تلقائية لدى الفاعلين التربويين والمتعلمين[1]. وإرساء آليات للوساطة في الفضاء التربوي لحل النزاعات والتوترات الممكنة.

- تثمين المبادرات والتجارب الناجحة من خلال آليات التحفيز الملائمة، وتشجيع آليات الابتكار والاجتهاد الفردي والجماعي والمشاريع المتميزة وتعميمها.

- بناء شراكات مؤسساتية فاعلة مع القطاعات الحكومية والجمعيات والمؤسسات المدنية في ما يخص برامج للارتقاء بالقيم والمواطنة والسلوك المدني في المؤسسات التربوية.

- تحديد مجال الاشتغال على المفاهيم المرتبطة بالقيم، والتفكير في المرجعيات وتطويرها، وتوحيد التصور حول المدلولات وآليات الاشتغال، وفق رؤية واضحة ومعايير دقيقة للتحقق والتقويم، لأجل تخفيف الفجوة بين الفكر والممارسة في هذا المجال.

- تفعيل النصوص والتشريعات القانونية المرتبطة بالتربية على القيم والسلوك المدني والمواطنة والعمل التعاوني في البيئة المدرسية.

---

(١) المجلس الأعلى للتعليم: دور منظومة التربية والتكوين في تنمية السلوك المدني، رأي المجلس الأعلى للتعليم رقم ٢/٠٧ بتاريخ ٢٣ يوليوز ٢٠٠٧. ص: ٤.

- تحقيق المدرسة لوظيفتها التربوية في التنشئة الاجتماعية (إلى جانب مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى)، من خلال ربط المناهج والبرامج الدراسية والتكوينية بجوانبها الإنسانية والاجتماعية والنفسية، والاهتمام بتأثيراتها الإيجابية في الحياة الخاصة والعامة.

- تأسيس إطار تعاقدي لنظام القيم، يتم تضمينه في القوانين الداخلية للمؤسسات التربوية، وتشارك فيه كل الأطراف لبلورة أسس ذلك التعاقد وقواعد السلوك المدني المرغوب وتجلياته، وكذلك الإجراءات الملائمة للتصدي لكل المظاهر المنافية له (الإخلال بالقانون، الغش، العنف، عدم احترام الآخر، الإضرار بالممتلكات وبالبيئة ...)، وتحديد آليات هذا التعاقد من خلال معايير دقيقة للتقويم.

- على المدرسة العربية أن تهتم بمجالات التربية الصحية (التربية البدنية والتغذية السليمة)، والجمالية (الرسم والتشكيل)، والثقافية (المسرح والشعر والأدب)، وتعزيز مختلف الأنشطة والممارسات التي ترسخ الإدراك الجمالي للذات وللعالم، لأجل إعادة تأهيل ملكات النظر والإحساس والتفكير والتذوق والإنصات واللمس ...

- لا يمكن الحديث عن تصميم تعليمي تفاعلي يدمج تكنولوجيا الإعلام والاتصال في التعليم والتعلم دون الأخذ بعين الاعتبار الإمكانات الجديدة التي تتيحها البرامج والبيداغوجيات

والطرائق التعليمية الجديدة، ولا يمكن إدماج هذه التكنولوجيات في التعليم والتعلم دون تجديد على مستوى الطرائق والممارسات والعقليات أيضًا. ليصل هذا الطموح إلى حد نشر ثقافة المعلومات، والانخراط في عملية مساءلتها وإعادة إنتاجها بما يلائم خصوصياتنا وهوياتنا الثقافية والبيئية والاجتماعية والقيمية (استحضار القيم الدينية والوطنية والإنسانية في اختيار الموارد التكنولوجية، تجنب التزاحم المعرفي، مراعاة احتياجات المتعلمين، امتلاك رؤية استراتيجية مُنْسَجِمة ومُوَحَّدة، صياغة وضعيات ملائمة، اختيار وسائل تكنولوجية متاحة في تطبيقات محددة ...).

في الختام، نذكر بأن هذه الدراسة تكتسب أهميتها من أهمية القيم نفسها في حياة الفرد والمجتمع والمدرسة، خصوصًا في عصر التقدم التكنولوجي والتواصل السريع بين أفراد المجتمعات الإنسانية جمعاء، مما قد يؤثر سلبا على القيم والمبادئ الأخلاقية والوطنية والمحلية.

مراجع الفصل الثاني

المراجع العربية:

- خالد الصمدي، القيم الإسلامية في المنظومة التربوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ٢٠٠٨.

- خليل محشي، التربية المدرسية والعطاء العلمي في البلاد العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

- عبد الحق منصف، رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسية، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٧.

- عبد العزيز بن عثمان التويجري، التعليم العربي، الواقع والمستقبل، المستقبل العربي، السنة ٢٦، العدد ٢٩٢، يونيو ٢٠٠٣.

- عبد الكريم غريب، سوسيولوجيا التربية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات عالم التربية، ط١، ٢٠٠٠.

- عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية،

الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٠، أبريل ١٩٩٢.

- عبد الله المنصوري، القيم بين الثقافة والتربية، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

- عبد المحسن العصيمي، الآثار الاجتماعية للإنترنيت، الرياض، دار قرطبة للنشر، ط ١، ٢٠٠٤.

- عبد النبي رجواني، عصر المعلومات، الرباط، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ٤، ١٩٩٩.

- محمد أولحاج، التصورات البيداغوجية الحديثة، أسسها واتجاهاتها ومناهجها، الدار البيضاء، منشورات صدى التضامن، ٢٠٠٢.

- محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

- محمد شرقي، مقاربات بيداغوجية، من تفكير التعلم إلى تعلم التفكير، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

- محمد مصطفى القباج، التربية والثقافة في زمن العولمة، الرباط، منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ٢٤، مارس- أبريل ٢٠٠٢.

- مصطفى محسن، في المسألة التربوية، نحو منظور

سوسيولوجي منفتح، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.

- المهدي المنجرة، جيمس بوتكين، مرسيا ماليتزا: من المهد إلى اللحد، التعلم وتحديات المستقبل، الدار البيضاء، (الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨١- الطبعة الثانية، الرباط، ١٩٨٣) الطبعة الثالثة، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٣.

- المهدي المنجرة، قيمة القيم، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٥، يناير ٢٠٠١.

- نبيل علي، نادية حجازي: الفجوة الرقمية، رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، وزارة الثقافة، العدد ٣١٨، غشت ٢٠٠٥.

مراجع مترجمة إلى العربية:

- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبدالسلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٦.

- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٨، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دجنبر ١٩٩٢.

- رايموند بودون، فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، الجزائر، منشورات المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦.

- روبرت أورشتاين وبول إيرليش، عقل جديد لعالم جديد، ترجمة: أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

- فدريكو مايور وتوم فورسترز، الصفحة الجديدة، يونسكو ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

المجلات والدوريات:

- الغالي أحرشاو، السياسة التعليمية وخطط التنمية العربية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ضمن (مجلة علوم التربية)، عدد ٣١، شتنبر ٢٠٠٦.

- محمد الصغير جنجار، حدود الاختيار التوافقي وانعكاساته على منظومة القيم في المدرسة المغربية، ضمن (المدرسة المغربية والتربية على القيم في مجتمع قيد التحول)، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، الدار البيضاء، مكتبة المدارس، العدد ٥، شتنبر ٢٠١١.

- يوسف غراب، القيم في منظومة التعليم المصري، الإشكاليات والرؤى المستقبلية، القاهرة، صحيفة التربية، رابطة خريجي المعاهد والكليات، ١٩٩٥.

- محمد أسيداه، المدرسة والمجتمع وأزمة القيم، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، العدد ٨١، ٢٠٠٦.

مراجع أجنبية:

- Agnés Van Zanten et Autres: Dictionnaire de l'éducatioñ Quardige/Puf, Presse universitaire, Paris, 1ére édition, 2008.

تقارير ووثائق وندوات:

- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠١.

- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠١٠/ ٢٠١١، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، دبي.

- محمد فاعور، بطاقة تقييم للتعليم في العالم العربي، البيئة المدرسية ومهارات المواطنة، بيروت، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، يناير ٢٠١٢.

- اليونسكو، التعليم والتعلم، تحقيق الجودة للجميع، التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع (٢٠١٣)، منشورات اليونسكو، ٢٠١٤.

- أشغال الندوة الوطنية حول المدرسة والسلوك المدني، المنظمة من قبل المجلس الأعلى للتعليم، الرباط، ماي ٢٠٠٧.

- المجلس الأعلى للتعليم، دور المدرسة في تنمية السلوك المدني، أشغال الندوة التي نظمها المجلس الأعلى للتعليم في (رأي المجلس الأعلى رقم ٢٠٠٧/٠٢)، يوليوز ٢٠٠٧، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، الدار البيضاء.

- وزارة التربية الوطنية المغربية، المذكرة الوزارية رقم ١٥٥، بتاريخ ١٧ نونبر ٢٠١١، حول «تفعيل الحياة المدرسية بالمؤسسات التعليمية».

الفصل الثالث

سؤال القيم في الأدب

حوار الحضارات: قيم إنسانية في روايات عالمية

د. عبد القادر مرزاق

أستاذ اللغة العربية، حاصل على دكتوراه في الأدب العربي:
Abdmerzak1963@gmail.com

حوار الحضارات

قيم إنسانية في روايات عالمية

د. عبد القادر مرزاق

تمهيد

قد تكون الكتب التي كتبت، والمقالات التي دبجت في شأن قضية حوار الحضارات، أو عدمه؛ ملأت الدنيا وشغلت الناس، ولكن لماذا نرى بأم أعيننا، ونحس، على أقل تقدير، أن هناك شيئا ما غير منضبط، وأن هناك حلقة ما مفقودة، وبأننا مازلنا لا ننعم بدفء الحوار الإنساني، ولم نتفيأ ظلاله بعد؟ فهل يعزى ذلك إلى أن المسألة مجرد شعارات ترفع، وكلمات تطير في الهواء؛ من أجل أن ننال بها رضى هذا، ونتجنب سخط ذاك؟

وهل فعلا يُعدّ أمسنا خيرا من يومنا في هذه القضية، ويومنا، كما لا يخفى على أحد، ضيّق مسافات البعد إلى درجة قد يحسبها المرء أحيانا ضربا من حديث خرافة، ويسر وسائل التلاقي على المستويات الدنيا بين الأطراف، كما فعل الأمر نفسه على

المستويات العليا؛ مستويات الثقافات والحضارات؟. ولكن لِمَ يستباح، أقصد حوار الحضارات، كما كانت تقول مومس بدر شاكر السياب العمياء؟ ما الأبعاد الغائبة في فريضة العين هذه؟

لن أزعم، في هذا المقام، أنني سأغطي هذه القضية الشيقة، والمضنية التي تغري بالبحث فيها، من الناحية الفكرية والفلسفية؛ بالنظر في الأصول والجذور والثمار، وإن كان ذلك مما يستهويني، ويمتعني، ولكن، ولانشغالات أخرى، سأقصر الدراسة على النظر في روايات عالمية قصد استنباط ما أراه شكّل، ويشكل، لبنات صالحة لإنشاء حوار حضاري، ولدرء مفسدة ما يحاول بعض متعاطي الأدب، والفكر، إشاعته من مفاهيم، ورؤى؛ أضعفُ مثالبها إفساد فريضة الحوار والتلاقي.

فمن منا ينكر، والحالة هذه، هذا التسطيح في كثير من كتابات الحداثة، وهذا التجديف الذي يتمثل همّ جمع غفير من رواده في: إنكار القيم، وهدم ما يمكن أن يشيد صرح إنسانية الإنسان؟ ومن منا يغيب عنه هذا التنميط لمفهوم الإنسان المستعصي على الاختزال، في كتابات ما بعد الحداثة، وخنق أفقه في ما يرتكس به إلى التشيؤ، ويطوّح به في متاهات إنسان «الهمبرغر» ضيّقِ الأفق، المتمركز، في أحسن الأحوال، حول ذاته التي لا تبصر أبعد من أنفها، ولا أنأى من موطئ قدمها؟

إن مثل هذه الشجون، وغيرها كثير سأبسطه في ثنايا الدراسة، هو ما حدا بي إلى التساؤل، في الأسطر أعلاه، عما إذا كان فعلا

أمسنا يعد خيرا من يومنا؟، وأمسنا هذا تمثله، من بين ما يمثله، أعمال عالمية خالدة؛ وقع العزم على القيام بجولة في ثناياها بغية الظفر بمثل جمانة الغواص التي ترِبَتْ بها يدا الشاعر الجاهلي المسيب بن علس حين قال:

كـجـمـانـة الـبـحـريّ جـاء بـهـا
غـوّاصُـهـا مـن لـجـة الـبـحـر
فـأصـاب مُـنْـيـتَـه فـجـاء بـهـا
صَـدَفِـيّـةٌ كـمـضـيـئـة الـجـمـر

من بين تلك الأعمال روايات: الإخوة كرامازوف، والجريمة والعقاب لدوستوفيسكي، والحرب والسلام لتولستوي، وكوخ العم طوم لهاريست ستاو، وطفولتي لماكسيم غوركي، وفاوست لجوته.

وحتى نمثل لما نحسبه من بين ركائز ما يؤسس لحوار الحضارات؛ نسوق في هذا المقام أن تولستوي تعمق في القراءات الدينية، وقاوم

الكنيسة الأرثوذكسية في روسيا، ودعا للسلام وعدم الاستغلال، وعارض القوة والعنف في شتى صورهما. ولم تقبل الكنيسة آراءه التي انتشرت بسرعة كبيرة، فكفرته وأبعدته عنها. وأُعجب بآرائه عدد كبير من الناس، وكانوا يزورونه في مقره بعد أن عاش حياة المزارعين البسطاء، تاركًا عائلته الثرية المترفة ...

ونسجل ما قاله عن النبي ﷺ: «**يكفي محمدا فخرا أنه خلص**

أمة ذليلة دموية من مخالب شياطين العادات الذميمة، وفتح في وجوههم طريق الرقي والتقدم، وأن شريعة محمد ستسود العالم لانسجامها مع العقل والحكمة».

هل سأوفق إلى بلوغ المرام، وهل أحسنت الاختيار بدءًا؟ ذلك ما أرجوه، وآمل أن ييسر لي حسن صوغه، وتبليغه.

١- حوار الحضارات: إضاءات حول المفهوم

ما المقصود إذًا بهذا المفهوم الذي هو ضرورة بشرية لا يجوز بحال غض الطرف عنها؟ وما الغايات التي ترجى من ورائه، ويكدح عقلاء العالم إلى ندب أنفسهم من أجل إرساء دعائمها، ورفع لوائها؟

العجيب من الناحية اللغوية أن الجذر: (ح- و- ر) المزيد بالألف، على وزن: فاعل؛ يفيد المشاركة، مما ينتج عنه، ضربة لازب، وجود طرفين، على الأقل، في هذه العملية الإنسانية. هذه أولى الأثافي، أما ثانيتها فإنه، في ما نحسب، مجموعة من القيم يتصرف المتحاورون تأسيسا عليها؛ يستمدون منها ما قد تتلاشى أمامه ظلمات الانكفاء على الذات، والابتداء بها، والانتهاء عندها. وهي قيم مشتركة إنسانيا؛ تتجاوز المحيط الجغرافي الضيق، وتعْبر فوق الانتماءات العرقية التي هي طبيعة بشرية، ولكنها تكون أدواء كامنة في الخفاء، متى انغلق أصحابها، فتصير قنابل متفجرة تضيّق عليهم أفق النظر، ومساحات التحرك.

وثالثتها؛ هي قيم ليست من نسج الخيال الجامح، ولا هي مُثُل عليا يشق على المرء، أو يستحيل عليه، كما قد يتوهم كثيرون، إنزالها على أرض التواصل البشري الخلاق؛ فتستقر مفاهيم صالحة للتمثل والتطبيق، وتتجسد سلوكات تنعم في ظلها الأطراف المتحاورة ...

قيم لا يتنازع الناس حولها أحقية الأولوية، ونَسْبَ دمغة الملكية الخاصة؛ فيعطي منها زاعم ذلك غيرَه، أو يحرمه متى رضي له مزاجه ذلك، أو أوهمته نفسه/أناه المالكة، أنه قد حانت فرصة التنازل لغيره عن بعض ما يخاله أريحية لا تسام، وهو في الحقيقة فُتات تعافه النفس الأبية، ويحس بتفاهة اعتقاد صاحبه العقلُ الفطري السليم.

٢- إنسانية الإنسان قيمة مستقاة من الروايات

تقتضي هذه القيمة الآدمية الراقية أن نتعامل مع الإنسان تعاملا حضاريا يكشف لنا عن حقيقة جوهرية مفادها أنه يتواصل مع غيره، القريب أو البعيد، تواصلَ من يستفيد حتى من العذابات؛ يستفيد ولا يمنّ، ويستفيد ولا يقصي. يستفيد كالنحلة المتنقلة بين الزهور تمتص الرحيق، وقد تدميها بعض الأشواك وهي مارة، ولكنها تذْكر، فحسب، هذا الدواء الذي تشفي به الناس؛ دواء أنْ قد تعلمت من الجميع.

يصور «ماكسيم غوركي» هذا الإحساس الإنساني البديع

فيقول: «في طفولتي أصور نفسي كخلية نحل وضع فيها مختلف الأشخاص البسطاء العاديين، مثلما النحل، عسل معارفهم وأفكارهم عن الحياة، وأثْروا روحي بسخاء، كل بما استطاع، وكثيرا ما كان هذا العسل قذرا ومرا، ولكن كل معرفة هي مع ذلك عسل»[1].

غوركي هذا العظيم الذي صنع نفسه بنفسه وسط المشاق والمصاعب والتشرد والحرمان؛ إذ بدأ حياته إسكافيا، ثم مساعد مساح أرض، ومساعد طاهٍ في سفينة، واشتغل بستانيًا، كما اشتغل بائعا جوّالًا، وحمالا في الميناء.. إن مرارة الحياة هذه أوحت له أن ينتحل اسما مستعارا من المرارة فكان اسمه المستعار (غوركي) الذي يعني المرّ ... وعندما نشر أولى قصصه باسمه المستعار كان عمره أربعة وعشرين عامًا، وذلك بعد أن تعرّف على أحد الثوار المنفيين إلى سيبيريا.

إن شرط معرفة الآخر ركن متين يسند الظهر، ويجعل طريق الوصول إليه لاحبا، وسبل التواصل معه واضحة المعالم. تعرفه؛ فتضعه في موضعه الإنساني الحقيقي. قد يكون، هذا الآخر، بسيطًا، وعاديًا، بلغة غوركي، وقد تكونه، ولكن، احرص على أن تتعلم منه، ويتعلم منك ما به ترسمان طريق التلاقي، وتمدان جسور الحوار البناء؛ فتكتشفه، ويكتشفك، وتصقل من خلاله ما تراه فيك

---

(١) ماكسيم غوركي: طفولتي- المؤلفات المختارة في ٦ مجلدات- المجلد ١، ترجمة المحامي سهيل أيوب، دار رادوغا- موسكو- ١٩٨٨- ورقة الغلاف الأخيرة.

يحتاج إلى صقل، وتعوض ما تراه فيك نقصًا، ويفعل الأمر نفسه بالمقابل؛ فتحسان، وأنتما في حالة نضج إنساني، أن ما منحه بعضكُما بعضا كان معرفةً عسلًا، وإن كان شابهًا، أحيانًا، عسل قذر ومر؛ إذ ذاك بعض ما يميز الإنسان في حدود إنسانيته التي تتعلم بالتدرج، وترقى مراقي السمو بالتدرج، وتطهر جَنانها وبيانها من مثل: «لا أريكم إلا ما أرى ولا أهديكم إلا سبيل الرشاد».

فما تجليات هذا التجني الذي قلنا إن النفس الإنسانية السوية تتطهر منه، وتؤوب بنفسها من متاهاته التي لن تزيدها إلا رهقًا، وأول ما تحصّله يداها، إن هي أسلمته قيادها؛ **التعالي على غيرها من بني جلدتها**، وقطع كل وشيجة حوار وتواصل حتى وإن كانت دقيقة رفيعة؟. تقطعها لأنها تراه: **الجحيم هو الآخر، وتنتهك حرماته، وتستبيح خصوصياته القيمية** التي هي ذات علاقة جدلية بوجوده؛ متى فقدها فقده، خصوصياته التي تحفظ كيانه، ولا تكون قط حجر عثرة في وجه حوارهما وتواصلهما.

تنشئ بينها وبينه جدارًا من الإسمنت؛ لأنها تمتهن فيه إنسانيته. وما إنسانيته إن لم تكن مجموعة قيم تحفظه من التلاشي، أو الارتكاس إلى مرتبة الأنعام، بدل الترقي إلى منازل الأنام؟!. تعنّفه، والأمر للتمثيل فحسب:[1]

---

(١) أدونيس: الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧١- م١ ص- وط ١٩٨٨-م١، ص١٨٤.

أَكْــــرَهُ الـــنـــاسَ كـــلَّـــهُـــمْ
أيُّ شـــيءٍ يـــخـــافـــهُ
أكـــرَهُ الـــلـــهَ والـــحـــيـــاةْ(١)
مَـــنْ تَـــخَـــطّـــاهُـــمْ ومـــاتْ
بـــعـــد يَـــحْـــيَـــوْن فـــي دمـــي
وعـــلـــى مـــقـــلـــتـــي حـــصـــاةْ

وتمتهنه، متعالية، متمركزة حول ذاتها؛ لأنها سترسم نفسها كما سبقت الإشارة:

أنْتُمْ وَسَخٌ على زجاجِ نوافذِي ويَجِبُ أنْ أمْحُوَكُمْ، أنا الصباحُ الآتِي والخريطةُ التي تَرسمُ نفْسَها(٢).

هذا «الوسخ، المحو ..». عن أبناء الوطن الواحد، والأمة الواحدة، فماذا عن غيرهم من أمم أخرى؟ والحوار السوي، كما هو معلوم، ينطلق من المحيط الضيق، أي مع القريبين بداية، ويسيح في الأرض بعد ذلك، وإلا كان حوارا مبتورا مشوها.

قيمة إنسانية الإنسان، كما صغتها في هذا العنوان، ووجدتها، بعد أن قر في ذهني، ودونما تخطيط مسبق، أولَ عنوان في رواية كوخ العم طوم: رجل إنساني!!! هي مربط الفرس، وقطب الرحى.

---

(١) هكذا كُتب البيتان في م١، ط ١٩٧١ - أما في طبعة ١٩٨٨ فكتبهما متصلين كما حذف منها البيت الأخير!

(٢) أدونيس: قصيدة: «إرم ذات العماد» مزمور- الأعمال الكاملة- م ١، ص ٣٥٧.

تقول عنه «هارييت ستاو»، بعد أن أوردت تعليق شخصية «هيلي» النخاس: «تقصد أنه مخلص على طريقة الزنوج»[1]؛ هذه الشخصية ذات الملامح الغليظة، والادعاء الأجوف، التي تطبع الرجل الوضيع حين يسعى لأن يشق طريقه نحو دنيا الرفاه والثروة[2]، وهنا، طبعًا، يطغى، ويتجبر، ويقصي، ويمارس السادية بأفظع الطرق. تقول على لسان الشخصية الثانية؛ السيد شيلبي، العريقة في النبل والوجاهة: «لا، أنا أعني أن توم ولد طيب حساس وتقي. لقد تعلم الدين منذ أربع سنوات فعمر قلبه بالإيمان. ومنذ ذلك الحين وأنا أأتمنه على كل شيء، على مالي وبيتي وأفراسي.. في الخريف الماضي أرسلته منفردا إلى سينسيناتي، في عمل من أعمالي، وكلفته أن يحمل إلي خمسمائة دولار، فلم يخيب ظني فيه. وقد قال له بعضهم هناك: توم، لماذا لا تهرب إلى كندا؟ فأجاب: لقد وضع سيدي ثقته فيّ، وقد وعدته بأن أعود، وليس من خلقي أن أغدر أو أخلف بوعد»[3].

يبدو أن قيما مثل: الثقة، والوعد، وعدم الغدر، وعدم

---

(١) هارييت ستاو: كوخ العم طوم، نقلها إلى العربية: منير البعلبكي، روايات عالمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٦، ص: ٩.

(٢) نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) نفسه، ص ١٠.

الإخلاف بالعهد ... التي نطقت بها شخصية «توم» بكل عفوية، وإخلاص؛ رغم جراح الاستعباد، ونير امتهان كرامة الإنسان، أصبحت من المبادئ النادرة، إن لم نقل المنعدمة، في حوار المتحاورين، وتواصل المتواصلين؛ فما كان إلا أن يتساءل كل عاقل عن الأبعاد الغائبة؛ لأنه حقا: ومهما تكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تعلم!

وهل تظنها مبادئ حوار على مستوى طرفين بسيطين فحسب؛ سيد أبيض، وعبد مملوك؟. لا ينبغي أن يذهب بك الظن هذا المذهب، ولا أن يرد بك هذا المورد؛ ذلك أنها للتواصل على المستويات الكبرى أجدى وأنفع، وهي لحوار الحضارات أولى وأقوم.

وممن كانت الاستجابة إلى هذه القيم الإنسانية الرفيعة؟، ونحو من؟ لقد كانت من عبد مملوك نحو واحد نبيل، لكنه ممن أذاق ذووه هذا العبد، وسلالته، أقسى، وأبشع ما يمكن أن يتخيله، بله يتحمله، عقل إنسان، ووجدانه، وجسده. وما جريرة من ذاقوه؟ وما مبرر من أذاقوهم إياه؟ إنه، وبأبسط لغة، العلو في الأرض بغير حق من الأخيرين، وقلة الحيلة من الأولين؛ فكان نتيجته أن ماتت إنسانية الإنسان، وكادت توارى في التراب لولا أن جاء من يكشف لثام التوحش بعمل روائي كان شرارة على طريق التحرر.

إنسانية الإنسان التي تقدَّمُ وفقها شخصيات الرواية على

سجيتها، وتُرسم وهي تتحرك في عالمها الإنساني. منها من يخطئ؛ كأن ينغمس في شرب خمر، مثلًا، أو ينجر إلى رذيلة، ولكن الروائي يلفت الانتباه إلى ذلك، ويعلق عليه بما يتناسب والفطرة السليمة؛ فلا يجعله مثلا أعلى على الناس اقتفاؤه، تحت غطاء ذرائع شتى؛ قد تكون أدبية الأدب وشعريته، أو الفن نزول إلى القعر؛ قعر تدنيس المقدس، وتقديس المدنس، ومعانقة لغة الهذيان، والجسد، لغةٍ تتكلم الأديب، وليس هو الذي يتكلمها، تفضح المسكوت عنه، والمكبوت، و«الطابوهات» ... وإن لم يفعلوا فما هم من أهل البهاء المعرفي، ولهم الثبور، بديلا لما سعوا إليه من الحبور.

ومنها، الشخصيات، من يتشبث بما يدين به، أو يعتقده من قيم، وقد يكون ساذجا بسيطًا، ولكن الروائي، مرة أخرى، يرأف بها، ولا يمارس عليها التسلط حتى بطريقة السرد عنها، والوصف لمقومات شخصيتها، إنما سبيله في ذلك؛ التركيب الحواري الداخلي الذي يصبح وحده، كما يرى ميخائيل باختين، ممكنا لكلمتي أن تقيم علاقة وثيقة مع كلمة غيري، ولكنها في الوقت نفسه لا تندمج معها، ولا تتشربها، ولا تمتص قيمتها الدلالية[1]. وهذا هو الحوار الحضاري؛ تواصلٌ مع غيرك، وحفاظ على كيانك، تلاقٍ وتفرد، وليس انمحاء وذوبانًا، أو نفورا وانكفاء.

---

(١) راجع: ميخائيل باختين: شعرية دوستويفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، مراجعة حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦، ص ٩٠.

يقول دوستويفسكي في الإخوة كرامازوف عن الأب العربيد فيودوروفيتش كرامازوف: «إن «مالك الأطيان» هذا -وهو لقبه الذي عرف به بيننا، رغم أنه لم يقض يوما واحدا من أيام حياته في أطيانه- كان إنسانا من طراز شاذ، عجيب يتصف بالوضاعة والرذيلة إلى جانب الحماقة، وهو طراز كثيرا ما نجده في الحياة. كان فيودور بافلوفيتش من أولئك الحمقى المنحطين الذين يتقنون تصريف أمورهم الدنيوية، ولا يتقنون، على ما يبدو، أي شيء آخر»[1].

وأي شذوذ أكبر، نعلّق، من «إنسان» ما تكاد زوجته تهجر المنزل، تحت وطأة بشاعته، واحتقارها له فور اختطافه لها؛ إذ اكتشفت توسلاته ولجاجته الحقيرتين، بالرغم مما أبدته من أضعاف النبل والكرامة؟. نعم، ما تكاد تهجر حتى يستغل الفرصة، ويجعل من بيته بيتا للدعارة، ويظهر نفسه للناس بمظهر الزوج المخدوع، ويهمل ابنه من زوجه الأولى هذه إهمالا تامًا، ناسيا أن له ولدا؟!!!. فعلًا، ليس صعبا علينا، كما يقول المؤلف نفسه، أن نتخيل أي أب يمكن أن يكونه مثل هذا الرجل، وكيف يمكن أن يربي أولاده؟[2]

---

(١) دوستويفسكي: الإخوة كرامازوف، الجزء الأول، ترجمة ن. حاسبيني، تقديم ومراجعة محمد الصبّاح، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط. د.ت، الفصل الأول، ص ٢٩.

(٢) راجع الصفحات: ٣١-٣٢-٣٣ من المرجع نفسه.

إن ما يهمنا في هذا المقام هو التنصيص على هذه القيمة التي تشكل إنسانية الإنسان، وهي القيمة التي جسدتها أعمال هذا الروائي. ذلك أنه من الملائم الإشارة هنا إلى أن الطابع المميز لكل أعمال دوستويفسكي الإبداعية يتمثل في الكفاح ضد تشييء الإنسان، ضد تشييء العلاقات الإنسانية، وكل القيم الإنسانية في ظل النظام الرأسمالي. صحيح أنه لم يستخدم مصطلح التشيؤ، غير أن هذا المصطلح بالذات يصلح أكثر من غيره للتعبير عن المعنى العميق لكفاحه من أجل الإنسان. فقد استطاع أن يرى بنظر ثاقب تغلغل هذا الحط التشييئي من قدر الإنسان في كل مسامات الحياة في أيامه، وفي نفس أسس التفكير الإنساني[1].

أليس هذا القيمي المؤطر لإنسانية الإنسان، وهو مغروس في جذور فطرته السليمة، وما على الفنان المبدع إلا أن يزيح عنه ركام التكلس، والغلظة، واليومي التافه، في كثير من الأحيان، وليس من حقه العمل على طمس معالمه؛ بزيادة تمريغ رأس هذا الإنسان في حمأة كل ما يحط من آدميته، ومستنقع ما يزعم أنه الإبداع؛ والإبداع، في شرعته، عدوُّ المطلقات، والقيم، والأخلاق، وربيبُ الأرضي، والذاتي، والهدمي ... أليس هو ما يمتعنا به ماكسيم غوركي أيضا وهو يصور لنا تدين جدة أليكسي الصغير؟؛ يسطر: «كان إلهها يصحبها طوال اليوم، حتى أنها تحدث الحيوانات عنه.

---

(١) راجع: ميخائيل باختين، السابق، ص٨٨.

وكنت أشعر أن سائر المخلوقات؛ من بشر وكلاب وطيور ونحل وحتى النباتات أيضًا، تخضع لهذا الإله القادر على كل شيء، في غير عسر أو صعوبة؛ إذ كان لطيفا حنونا لكل حي على الأرض، وعزيزًا عليه بالتالي»[1].

ثم يواصل في لغة سردية، وصفية بسيطة، لكنها عميقة المغزى بما ترمز إليه في جملة استفهامية استنكارية، وأخرى خبرية تقريرية تشفع بنداء، وتصدر كلها على لسان الجدة في حق القط المدلل، ولعمرك إنا لنحسب أنها تقرع بها آذان هذا الإنسان الذي يقطع أواصر الحوار، ويتسلط؛ ظالمًا، جشعًا، أنانيًا، طاغيًا في الأرض، سادًا مسام جوارحه حتى لا تسمع إلا صوته، ولا ترى إلا ذاته؛ يقول: «وحدث، ذات يوم، أن القط المدلل لزوج صاحب الحان، وهو حيوان شرير، سيء الطباع، رمادي اللون، ذهبي العينين، يحبه الجميع بالرغم من أنه خبيث متملق، ولص أكول جشع أيضا، حدث أن هذا القط اصطاد في الحديقة زرزورًا، فانتزعت منه جدتي الطائر المسكين، واتجهت إليه غاضبة توبخه بقولها: أفلست تخاف الله، أيها الحيوان الشنيع؟ تلك هي مصيبتك، أيها البائس!»[2]

فتأمل!، واقرأ الإضافات بعده في سبعة عشر سطرًا تاليًا، بل

---

(١) مكسيم غوركي: طفولتي، ص١٦٦.

(٢) نفسه، الصفحة نفسها.

وفي صفحات أخر، ومنها التي تسرد تدين الجد أيضًا![1]، ثم تصفح بعض إبداع مبدعينا، ونقد نقادنا في العالم العربي قصد المقارنة لا غير!

وازن هذه الرقة القيمية في النظر إلى الأمور، وفي تقويم السلوك البشري والحيواني، كيف أنها تتضوع بقيمة إنسانية الإنسان، وتتضمخ في حوض مياهها العذبة، ورياض أزهارها الفواحة. وازنه بما تبدعه هارييت ستاو في تصوير الإنسان الوحش؛ حين يُحاوَر؛ لكنه يدير ظهره، بل يزعم الإحاطة بالنفس البشرية، وأنى له ذلك؛ خاصة عندما يكون لها مبدأ يهون كل شيء دونه؟؛ ذلك أن قضية المبدأ، كما يسطر بحق أحد النقاد العرب، قضية جوهرية، فهي من صميم الوجود الإنساني، وهي التي تمنح الإنسان جدارته بالإنسانية لأنها قضية «القيم» التي يؤمن بها ويدافع عنها (...) وهل يكون الإنسان بلا قيم أكثر من كومة من اللحم والعظام؟ وهذه القيم التي يؤمن بها الإنسان، فردا أو جماعة أو أمة، هي التي تحدد انتماءه (...) ولذلك وصفناه بأنه «وارث قيم» و«صانع قيم» ولم نصفه بأنه وارث جسد وغرائز؛ لأن الحيوان الأعجم يرث جسده وغرائزه، ولا يرث «الخبرة أو الثقافة»[2].

قلت؛ وازن ما سبق بما تسوقه الروائية على لسان «ليكري»

---

(١) راجع الصفحات من ١٦٨ إلى ١٧٩ خاصة.

(٢) راجع: وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٠٧، شوال ١٤١٦هـ= مارس/آذار ١٩٩٦، ص٢٣٥-٢٣٦.

بعدما حاورته «كاسي» بأن يترك «طوم» وشأنه، وبأنه لن يقبل بالاعتذار؛ لأنه قام بما هو صواب، ومن المتعذر عليه أن يزعم أنه أخطأ، فقال: «ولكنه سوف يفعل. سوف يفعل من غير شك. أنا أعلم الناس بالزنوج، وسترين أنه سيلتمس العفو مني، كالكلب، هذا الصباح»[1].

لاحظ، إذًا، كيف يطغى منطق العنجهية، ويؤز صوتُ التأله صاحبَه، وكيف يتبدد صوت فضيلة الاستماع، ويطمس وميض نور الاستيقاظ من الغفلة بفضل ما أبداه هذا الأسود الضحية من تحمل، ولكن معذبه كان في غياهب ظلمات نفسه قابعًا، ولحبال غريزة العنف مسلما رقبته، وضميره، وعشي عن أن يلمح أن أنوار الضحى كانت قد نفذت إلى تلك الغرفة المهجورة عندما بدا للعبد العامر القلب بالإيمان أن وفاته غدت وشيكة، فخفق قلبه بالبهجة والمسرة، واستعد للقاء ربه العظيم[2].

فماذا لو كان هذا السيد/العبد، أصغى إلى ضمير الحقيقة ولو للحظة، وفتح قناة حوار ولو ضئيلة جدًا، بدل أن يستمر في غيه، ويركل هذا السيد الشامخ، ويناديه بالكلب، ويرفسه بأقدامه، ويطلب منه أن يركع، ويستكثر عليه حتى مجرد أنه مازال يستطيع أن يقف؟، بل، وزيادة في التنكيل به، يخاطبه بسادية النخاس الجلاد: إذن، فما قولك لو شددت وثاقك إلى جذع شجرة،

(١) كوخ العم طوم، ص٢٣٥.

(٢) نفسه، ص٢٣٥.

وأضرمت النار من حولك؟ إنه لمشهد جميل ... أليس كذلك؟.

هيهات أيها الضعيف المستقوي على غيرك، وعلى رسلك أيها السادر المُزْوَرُّ من صلف[1]، أصْغِ، ولا تته، وتريث، ولا تتعجل، واعلم أن الأرض رحبة بك وبغيرك، ضيقة بك متى أردتها وحدك: . . .

«مولاي، قال له «توم» السيد، أنا أعرف أن في استطاعتك أن تنزل بي أفظع الانتقام، ولكن بعد أن قتلت الجسد، لم يبق شيء تستطيع أن تعمله».

ثم يواصل في شموخ غاب عن ذاك القزم، وعن كل شبيه له في أي زمان وفي أي مكان، إدراكه، وصُمّتْ سبل التلقي عنده على سماعه، فاستيعابِ مراميه؛ إذ إنسانية الإنسان فيه قد اتخذها ظهريًا، وأمَدُ انغماسه في وحل امبريالية وَهْمِ السيادة المطلقة على الأجساد والأرواح قد حرمه من تفيء ظلالها ... قال له: «إنني مستعد أن أهب لك نشاطي كله، ووقتي كله، وقوتي كلها، أما نفسي فأرفض أن أقدمها إلى أيما مخلوق فان. إني سأقدمها إلى الله، وأنفذ أوامره قبل كل شيء سواء أعشت أو مت. وفي ميسورك، يا مولاي، أن تثق أني لا أخاف الموت البتة. إنك

(١) قال محمود سامي البارودي:

يا أيها السادر المزور من صلف

مهلا فإنك بالأيام منخدع

تستطيع أن تجلدني بالسياط، أن تجوعني، أن تحرقني، ولكن ذلك لا يسوؤني، على العكس، إنه يعجل في ذهابي إلى ذلك العالم الذي أحب أن أذهب إليه»[1].

ألم يثبت الآن أنه كان حق لي أن أقول في مستهل هذه الورقة؛ إن أمسنا خير من يومنا في سريان مثل هذه القيم في الإبداع، وفي ترك مساحات واسعة للشخصيات أن تبوح بمكنونات نفسها، وجعل كلمة المؤلف في حوار دائم مع كلمتها، بل والالتزام بالصدق في سرد خوالج نفسها، وليس تقديمها بطريقة كاريكاتورية مستهجنة، خاصة عندما يتعلق الأمر بما هو مركوز في فطرتها، كما يفعل كثير من المبدعين العرب؟[2]؛ هؤلاء الذين لا أجد قولا يدقق وصفهم سوى ما ساقه أستاذي الفيلسوف أبو يعرب وهو يختم أحد مؤلفاته[3]؛ وهو أن الدين انفعال في الظاهر، وفعل

(١) كوخ العم طوم، ص٢٣٦-٢٣٧.

(٢) إنني في هذا المقام أعني ما أقول، ولكن لا أريد أن تستغرقني مئات النصوص للاستشهاد من متون الإبداع العربي؛ شعرا، ونثرا، ونقدا؛ فتشغلني عن الهدف المرسوم للورقة. وقد كنت فعلت ما ألمحت إليه في كتابي الموسوم بـ: مشروع أدونيس الفكري والإبداعي: رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن -فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

(٣) أبو يعرب المرزوقي: وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سوريا، ط١، محرم ١٤٢٢هـ/نيسان (أبريل) ٢٠٠١م، ص١٦٨.
والتوكيد من وضعي، والحقيقة أنني اكتفيت بتوظيف المقتطف الذي يخدم الورقة فحسب، ولمن شاء استزادة عن أرقى، وأشمل تنظير للإبداع؛ فليقرأ له هذا الكتاب،=

في الباطن، والفن فعل في الظاهر، وانفعال في الباطن. وإذًا فباطن الدين هو ظاهر الفن، وظاهر الدين هو باطن الفن .ومن لم يفهم أن الإيمان والإبداع في حقيقتهما الحية من طبيعة واحدة، وأنهما يعبران أرقى تعبير -فعلًا وانفعالًا- عن ضروب الحيرة الوجودية في ذروتيْ الدين المنزل (الوحي)، والدين الطبيعي (العقل)، وأنهما لا يتعارضان إلا عند موتهما وانحطاطهما بفعل توظيفهما توظيفا يحولهما إلى مجرد أداة، من لم يفهم ذلك، لم يدرك الصلة المتينة بين الفكرين؛ الديني، والفلسفي، فلا يستحق أن يُعبأ بصوته في أمور الوجدان الإنساني الجوهرية.

طبعًا لا تحوجني الاستشهادات في تأكيد هذه الحقيقة؛ فتأمل، إن شئت، هذا الإقرار الجلي من غوركي: لقد استخدمت في الأساس مادة مستقاة من سيرة حياتي، ولكن اتخذت موقف المشاهد على الأحداث متجنبا أن أبدو كقوة فاعلة حتى لا أشوش على الراوي الذي هو أنا وهو يروي الأحداث. وإضافة إلى ما سقت، هاهي ذي أم راسكو لنيكوف، بطل رواية **الجريمة والعقاب**، تعبر عن ذلك بعفوية الأم المتحرق قلبها خوفا على ابنها من أن تصيبه عدوى الزندقة التي بدأت تسري بشدة اليوم؛ تكتب إليه ما ينقله المؤلف بأمانة المبدع: «هل تصلي دائمًا كما

= وكتاب: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت، ط١، آذار (مارس) ٢٠٠٠م خاصة، وكل كتاباته عامة حتى يتلمس خيوط أول نظرية فلسفية إسلامية عالمية جديدة في تاريخ النهضة.

كنت تفعل يا روديا العزيز؟ وهل تؤمن أبدا بالقدرة والعناية الإلهية المقدسة؟ إنني أخاف أن تكون الزندقة التي بدأت تسري بشدة اليوم، قد وجدت طريقها إلى نفسك. إذا كان ذلك قد حدث، فسأصلي من أجل هدايتك يا ولدي. واذكر يا ولدي الحبيب كيف كنت تتمتم صلواتك لما أن كنت طفلا وكان أبوك حيًا. كنت تجلس على ركبتي، وكنا جميعا سعداء».

إخال أنه في هذا المقام قد يلمزني أحدهم: وما بالك تشق على نفسك لتظهر تدين هؤلاء؛ وكلهم كانوا كبارا؛ جدّة مدروشة، وجدّ قليل الحيلة، وأم مكلومة تركها ابنها صحبة أخته العاجزة، وشيخ عبد مملوك مقهور مغلوب على أمره، وتسمي ذلك قيما إنسانية، وتزعم أنها تؤسس إنسانية الإنسان، وتدعي أنها فريضة غائبة في حوار الحضارات، وأنت إنما تسيج، بلغة بعض الحداثيين، بأيديولوجية غيبية؛ تقتل الإبداع، وتكبل المبدعين، وتحول دون حوار المتحاورين؟!.

الحقيقة أنني التزمت في ما سقت من حديث بنصوص أصحاب الروايات، وما كان مني إلا بعض وجيب القلب الحزين على هبوط كثير من الإبداع، حقًا، وحقيقة، حينما ارتكس أصحابه إلى زرع ما يدغدغ المشاعر لا يعدوه، وما يحرك الغريزة البهيمية لا يتجاوزه، وما به يتقوقع المتلقي على نفسه باسم الحرية الفردية، أو الجماعية العنصرية الضيقة لا يبرحه.

ألا تصدق؟ أدعوك إلى قراءة ما أنا بصدد قراءته، ولَتأتينّي بما

يدحض «زعمي»، ويهدمه من أساس. أدعوك، مرة ثانية، أن تصغي إلى صوت الراوي يسرد عن هذا المجرم العاتي «راسكو لنيكوف» الذي امتلك وجهة نظر فلسفية تستبيح قتل النفس البشرية، ولا تراها، ممثلة في المرأة العجوز المرابية التي قتلها بفأسه، وابنتها البلهاء التي لم تكن ضمن هدفه في البداية، لا تراها إلا حشرة تستحق ذلك؛ في جزأين من هذا العمل الروائي العالمي الخالد... تُصوِّر يراع المؤلف ردة فعله على رسالة أمه، فتقول: «كانت العبرات تغسل وجنات راسكو لنيكوف منذ أن قرأ الكلمات الأولى. غير أنه ما أن فرغ من قراءة الرسالة كلها، حتى شحب وجهه، واكتسحت جسده رعشة هزت كيانه، بينما انفرجت شفتاه عن ابتسامة باهتة كلها مرارة! ترك رأسه يسقط على الوسادة القذرة المحشوة بالألبسة، وراح يفكر. كان وجيب قلبه يصم آذانه، وكانت أفكاره توقد نار الحمى في جسده. شعر أنه سيختنق في هذه الغرفة الصفراء التي تشبه الخزانة أو الصندوق، بينما تاهت نظراته في الفضاء ... ولم يلبث أن اختطف قبعته وخرج دون أن يتهيب هذه المرة من لقاء صاحبة الدار على السلم! نعم لقد نسي هذه الحيطة تمامًا»[1].

(١) دوستوفيويسكي: الجريمة والعقاب، الجزء الأول، ترجمة فايزكم نقش الكردي، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦/٢٠٠٧- ١٤٢٧/١٤٢٨، ص١٠٥، وراجع، مثلًا، ما يصرح به لسونيا، ويقرع به وهمه في الجزء الثاني ص٦٧٩-٦٨٢ خاصة.

ألا تصدق؟ أدعوك، مرة ثالثة، إلى أن تمعن النظر في هذا الرأي الجلي لأحد النقاد الإنجليز الكبار في حق أحد الكتاب العالميين الكبار؛ إذ من الطريف، الدال، أن الدكتور «صمويل جونسون» الناقد الإنجليزي (١٧٠٩-١٧٨٤)، ينتقد شكسبير ضمن منطلقين: الواقعية، والأخلاقية، وضمن الثاني يقول عنه: «إنه يضحي بالفضيلة من أجل الملاءمة؛ وهو حريص على أن يبهج على حساب أن يثقف، ويبدو أنه يكتب بدون وجود أي غرض أخلاقي (. . .)، وهو لا يقوم بأي توزيع عادل للخير أو الشر، كما أنه ليس حريصا دائمًا على أن يظهر في الإنسان الفاضل استهجانا للشرير (. . .) وهذا خطأ لا تستطيع بربرية عصره أن تلطفه؛ وذلك لأن من واجب الكاتب دائمًا أن يجعل العالم أفضل»[1].

إنه؛ تحقيقًا لهذه الفضيلة، ولهذا الغرض الأخلاقي، ولذاك التوزيع العادل للخير أو الشر، إنه لهذه القيم سندِ إنسانية الإنسان، وصمام أمانه، في ما نعتقد، لإقامة حوار حضاري بين الأطراف، يصر صاحب الجريمة والعقاب على أن ينهي روايته بهذه النهاية الرائعة، ولم يتول بطله كبْره الذي فضل بسببه فاوست أن يبيع نفسه للشيطان، ويسمّر على صخرة العذاب؛ صخرة ما يغريه به «مفستوفيلس»، ويزعم له أن الوصول إلى الحقيقة لا يكون

---

(١) رونيه ويليك: تاريخ النقد الأدبي الحديث، الجزء الأول ١٧٥٠- ١٩٥٠- ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٤٧، ١٩٩٨، ص٢٢٨-٢٢٩.

بالتأملات الجوفاء، وإنما بأن يحيا المرء الحياة بعمق وجسارة، أن يخاطر، أن يعيش في خطر، بل وأن يرتكب جرائم؛ وأمام هذه الغواية الوحشية، هذا السقوط في وحل الخطيئة، والتمرغ في وحل تضخم الذات؛ يحاول بعض الناس الطيبين هديه إلى الصواب، فيرفض بعناد. إنه لا يؤمن بإله، ولا بأي دين. ذلك أن خطة الشيطان كانت تقضي بإبعاده عن الناس، وعن الطبيعة، عن الله، وجعله لا يثق إلا بنفسه، ثم يجعله بعد ذلك يشك في نفسه، ويرمي به في هاوية اليأس:

«لقد انفصل عن المسيح،

وليس علي بعد الآن أن أفصل فاوستي هذا عن الطبيعة.

وحين أفلح في كسر الرابطة بينهما،

سأعمل على عزله عن كل قوى السلام،

وهناك سيجد نفسه وحده في مواجهة ذاته،

وبوثبة واحدة سأقفز في داخل هذه الدائرة.

ولا يصعب على «مفستوفيلس» أداء هذه المهمة: ففاوست لا يؤمن بالمسيح ولا بالله»[1].

ينهي دوستويفسكي روايته إذًا بما يفتح الآفاق أمام الإنسان للتأمل الخالد، وسأورد المقطع بنصه رغم طوله النسبي: «راح يفكر

(١) جوته: فاوست، ترجمة عبدالرحمن بدوي، أعمال خالدة ٣، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط٢، ٢٠٠٧، ص٧٦.

في «سونيا»[1]. تذكر، وهو الذي ما انفك يؤلمها ويجرح قلبها، تذكر وجهها الصغير الممتقع الهزيل. لكن تلك الذكريات، لم تعد تؤلمه كما كانت من قبل. كان يعرف بأي حب عميق جارف سوف يشتري الآن كل آلامه.

ثم ما هي «كل» تلك الآلام الماضية؟ خيل إليه في تلك اللحظة أن كل شيء حتى جريمته، والحكم الصادر في حقه، ونفيه إلى سيبريا، كل ذلك كان في تلك اللحظة من الانشراح والتمجيد ليس إلا حادثا غريبًا، وقع لرجل سواه، (...) لأنه كان كتلة من الإحساسات. والحياة كلها بدت قائمة على المنطق. كان شيء مختلف تمامًا، ينضح في أعماق وجدانه.

كان تحت وسادته إنجيل امتدت إليه يده وأخذته بحركة آلية، وكان ذلك الكتاب يخص سونيا، إنه الكتاب «إياه» الذي قرأت له فيه من قبل قصة بعث أليعازر. كان يظن أول أمره في سجنه أن سونيا ستدوخه بتدينها. وكان ينتظر منها أن لا تنفك تحدثه عن

(١) سونيا الفتاة الغرة التي «اضطرت» إلى مغادرة أسرتها تحت وطأة واقع بئيس؛ أب سكير، وزوجة أب مريضة جنّت في الأخير، وصغار يحتاجون من يعولهم، وانحرفت قبل لقائها براسكو لنيكوف، ثم أصبحت تمثل نقطة التحول الكبرى في حياة هذا القاتل، حتى أنها كانت أول من اعترف لها بارتكاب الجريمة! وما يستحق مني التنويه أن هذا الروائي العبقري لم يذكر عنها، وهي في حالة انحرافها، ولو كلمة واحدة، نعم، كلمة واحدة، تخدش حياء المتلقي، فلذلك أرجو مقارنة هذا مع ما يفعله روائيون، وشعراء عرب في مثل هذه الحالة، وفي غيرها. هل يحتاج الأمر مني إلى تمثيل؟!

الإنجيل وتقلقه بهذا الكتاب. لكنه وجد، لشديد دهشته، أنها لم تحدثه مرة في هذا الموضوع، ولم تعرض عليه أيضا تصفح الإنجيل. بل إنه هو الذي سألها بعد مرضه أن تأتيه به. ولما جاءت به قدمته إليه دون أن تنطق بكلمة. وحتى تلك اللحظة، لم يكن قد فتحه بعد.

كذلك الآن لم يفتحه، غير أن فكرة اخترقت ذهنه كشهاب من نور: «أيجوز أن لا تكون معتقداتها في الوقت الحاضر معتقداتي الشخصية؟ على الأقل إيحاءاتها، وعواطفها ..».

هي الأخرى كانت شديدة الاضطراب طيلة ذلك اليوم. بل إن المرض عاودها ليلًا. لكنها كانت شديدة السعادة. حتى أن سعادتها كانت تخفيها! سبع سنين فقط، سبع سنين! في بعد اللحظات كان أحدهما كالآخر يعتقد، بدافع شعور سعادتهما الأولى، أن السبع سنين ليست إلا سبعة أيام! كان راسكو لنيكوف يجهل أن لن يحصل على تلك الحياة الجديدة دون لقاء، وأن عليه أن يدفع ثمنها غاليًا، وأن يحصل عليها لقاء مجهودات قاسية طويلة.

ولكن هنا تبدأ قصة أخرى: قصة تجدد رجل وتطوره، قصة انبعاثه المطرد، ومروره التدريجي من عالم إلى آخر، وتساميه إلى حقيقة جديدة لبثت حتى تلك اللحظة مجهولة منه. إن ذلك يصلح لأن يكون موضوع قصة جديدة، أما قصتنا هذه فها هي ذي قد انتهت»[1].

(١) دوستوفيويسكي: الجريمة والعقاب - الجزء الثاني، ترجمة فايزكم نقش الكردي، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع- ٢٠٠٦/ ٢٠٠٧- ١٤٢٧/ ١٤٢٨، ص٨٧٤/ ٨٧٥.

أدعوك، فحسب، أن تقرأ وتتمعن، وبعده فقط تجيب نفسك أولا: أليس هذا من الفن؟ أليس من حق الشخصية على المؤلف أن تعبر عن مكنونات نفسها خاصة في ما يتعلق بالقيم المقابلة، وليس، فقط، في ما يخص قيم الانحدار؛ إذ ذلك أسهل، وقد لا يحتاج إلى مهارة إبداعية البتة.

ولعله آن الأوان أن نختم هذا العنوان الأول بتلخيص مركز عن رواية الحرب والسلام يتضمن بعض الهموم التي رغبنا في تبليغها عن هذه الأعمال العالمية الخالدة، ورأينا أنها قيم لا ينكر إلا متنطع دورها في بناء حوار حضاري، وأن غيابها ثغرة في صميم هذا المطلب البشري السوي. إن مؤلفها الكونت ليف نيكولا فيتش تولستوي المولود في ٩ شتنبر ١٨٢٨، والمتوفى في ٢٠ نونبر ١٩١٠، ليعد من عمالقة الروائيين الروس، ومن أعمدة الأدب الروسي في القرن التاسع عشر، ويعتبره بعضهم من أعظم الروائيين على الإطلاق، كما أنه مصلح اجتماعي، وداعية سلام، ومفكر أخلاقي، وعضو مؤثر في أسرة تولستوي.

اعتنق، باعتباره مفكرا أخلاقيًا، أفكار المقاومة السلمية النابذة للعنف، وتبلور ذلك في كتابه :**مملكة الرب في داخلك**، وهو العمل الذي أثر في مشاهير القرن العشرين مثل؛ «المهاتما غاندي»، و«مارتن لوثر كينغ» في مقاومتهما التي اتسمت بالمقاومة السلمية النابذة للعنف. ومن أشهر أعماله روايتا: «الحرب والسلام»، و«أنّا كارنينا»، وهما تتربعان على قمة الأدب

الواقعي؛ إذ تقدمان صورة واقعية عن الحياة الروسية في تلك الحقبة الزمنية.

ونأتي الآن إلى بيت القصيد، أي إلى رواية **الحرب والسلام**؛ فهي بحق، أروع ما كتب تولستوي من أعمال. وقد نشرت كاملة، في شكلها النهائي عام ١٨٦٩م، وهي تحكي التسلسل التاريخي لحياة خمس أسر روسية تمر بخضم التجارب الإنسانية، ومراحل الحياة المختلفة التي طالما استهوت تولستوي؛ وهي: الولادة، والنمو، والنضج، والزواج، وإنجاب الأطفال، وتقدم العمر حتى الكهولة والشيخوخة، وأخيرا الموت. كما تُعد رواية تاريخية، تصف الأحداث السياسية والعسكرية، التي كانت أوروبا مسرحًا لها، إبان الفترة من عام ١٨٠٥ إلى ١٨١٢م، وهي تُلقي بظلالها، بصفة خاصة، على غزو نابليون لروسيا عام ١٨١٢.

٣- تلقي هذه الروايات عالميا: لبنات في حوار الحضارات.

سنحاول في هذا العنوان أن نقتنص ما نراه يتأسس على تلك القيم الإنسانية التي عالجنا أهمها في العنوان الأول، أو غيرها من القيم، وكان كامنًا وراء تلقي أدباء وعلماء من العالم لهذه الروايات التي استحقت هذا الاسم: روايات عالمية. وإنه من نافلة القول أن نؤكد في هذا المقام أن اقتناصنا هذا ليس من باب ما يعرف بالأدب المقارن، لأنه مجرد اقتناص أولًا، ولأن المقارنة بغية إثبات عملية التأثير والتأثر، أو الأخذ والعطاء، ليست من همنا البتة.

نتطلق من هذه الإماءة المركزة، ونصوغ السؤال الآتي: كيف تمت عملية تلقي هذه الإبداعات إذًا؟ ونحن لن نجيب بزعم التقصي، ولا بادعاء الاستقراء التام، إنما سنسوق ما طالته اليد، وما نراه يبلور أهدافنا في هذه الورقة.

يقول الرئيس البوسني المرحوم علي عزت بيغوفتش، متحدثًا عن بعض الروائيين في شذرة من شذرات كتابه الشيق هروبي إلى الحرية: «قرأت اعترافات تولستوي وهوجو ودوستويفسكي وروسو، واستنتجت بأن الجميع، وحتى أولئك الذين نعتقدهم عباقرة، لم يكونوا متحررين من العيوب والضعف. الفرق هو بمدى استعداد الناس لأن يعترفوا بذلك أمام أنفسهم، وأمام الآخرين. بالمواجهة الشجاعة للأخطاء والخيبات، للحياة التي تفسد وتطهر الروح معا، ويمكن أن يقوم بها الإنسان الكبير والشجاع فقط. لا يوجد بين البشر من هو إنسان كامل، ولكن هناك من هو غير صادق»[1].

«لا يوجد بين البشر من هو إنسان كامل، ولكن هناك من هو غير صادق»؛ إنه بهذه العبارة الحِكْميّة المركزة التي تشمل كل سابقاتها، نحن نبحث في هذه الورقة عن أصول الحوار السوي. لم نبحث عن الإنسان الخارق؛ زاعم التأله، ولا عن «السوبرمان» النتشوي ذي النزعة الفرعونية التي تتأسس على المذهب القديم

(١) علي عزت بيغوفيتش: هروبي إلى الحرية، ترجمة إسماعيل أبو البندورة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر-دمشق، ط١، صفر ١٤٢٣هـ/أيار(مايو) -٢٠٠٢- الشذرة ١٨٦٦، ص٥٧.

الجديد: «لا أريكم إلا ما أرى»، وإنما همنا لفت النظر إلى الإنسان الكبير الشجاع، وأكبر كِبَرٍ، وأعظم شجاعة أن تؤمن أن الكون ضيق بك وحدك، واسع بك وبغيرك. وهل ذلك يكون كذلك إلا حينما تكون الإنسان القيمة، لا الإنسان الشيء؟؛ إذ في الأدب، ما دمنا بصدد البحث في الأدب، وفي الكون عمومًا، في الأدب؛ حجم البطل ليس في أهميته الاجتماعية، وإنما بحجم القضية الأخلاقية التي يحملها هذا البطل. فالشخصية كبيرة إذا تصرفت في الرواية خيرا أو شرا، باستقلال عن دائرته الاجتماعية، وعنوانه وموقعه. لذلك فإن الملك في الرواية والمسرحية يمكن أن يكون شخصية غير هامة، ويكون الخادم بطلًا. لماذا لا تسير الأمور هكذا في الحياة؟ السبب هو أن الكاتب في الأدب يعرفنا على روح البطل، وفي الحياة نتعرف على الناس، وخصوصا من الناحية الخارجية. أحد الناس يمكن أن يكون بجوارنا لسنوات (في العمل أو الجوار)، ويمكننا أن نعتقد بأننا نعرفه، وفي الحقيقة أن ما نعرف فيه هو ذلك الشيء الذي لا قيمة أخلاقية له: (الاسم، المهنة، الموقع الاجتماعي، والمادي وما شابه)، ولكن ما هو هام في الحقيقة، وما يخبرنا عنه الأديب عن هذا الإنسان يبقى عادة غير معروف لنا[1].

حقا أن تكون حيًا، فهذا يعني قبل كل شيء أن تكون حيا

---

(١) نفسه، الشذرة ١٥١٦، ص ٤٠.

روحيا؛ إذ هناك أناس يعيشون بيولوجيا فقط، وهم أموات عاطفيا ونفسيا!

نعم، ذلك، وإن أحدهم[1] يقول، تحت عنوان،: «الأديان كان لها نصيب»؛ يقصد في رواية «كوخ العم توم»، بعد أن يصرح بأن هذه الرواية تتحدث عن فترة مظلمة في التاريخ الأمريكي، ذلك التاريخ الذي نجد الكثير ممن يتباهى به، خاصة في السنوات الأخيرة، من الأمريكان، ومن غير الأمريكان؛ حيث أن الإعلام الأمريكي الأقوى كان مرآة مزيّفة مظهرة أمورا أقل أهمية بكثير من أمور أخرى تشوبها تلك الضبابية التي تحجب الحقيقة بفعل فاعل، ولولا وجود أولئك الصادقين الذين يسيرون عكس التيار الجارف؛ أمثال «هاريت ستاو»، لما عرفنا شيئا من ذاك التاريخ المؤلم والقاسي، فمثل هؤلاء هم من يبعثون لنا تلك الحقائق بعد موتها، وبأنها أعطتنا درسا عمليًا عن تلك الصورة التي تموت فيها القيم الإنسانية، وتحيى محلها صورة شيطانية تستعذب الشرّ، وتتلذذ بممارسته على حساب إنسان لا يُقال له إنسان، ولا يحظى أبدًا بتلك التسمية التي سماه الله بها منذ أن أحدث أول إنسان في الوجود. يقول، بعد هذه الإشارات المركزة التي سقت للتجلية: أعجبتني تلك المسحة الصوفية التي جسدّتها الكاتبة في شخصية العم «توم»، والتي تمثّل، في اعتقادي، «هاريت ستاو» ذاتها حيث

---

(١) انظر الموقع الإلكتروني: جسد الثقافة .www.jsad.net وقد اضطررت إلى تصويب هفوات لغوية بسيطة.

نجد ذلك العجوز متدينًا صبورًا لا يعرف اليأس أبدًا، وكان وسيلة الكاتبة أن تحاكي من خلاله المعتقدات والانحلالات التي كانت تسود تلك الفترة من الزمان. ففي هذه الرواية لم تذد «ستاو» عن العبيد فقط، بقدر ما كانت تسخر من موقف الناس تجاه الدين المسيحي؛ فكنا نرى ذلك جليًا على ثلاث جهات: خلال العم توم من جهة، وبقية العبيد من جهة، وغالبية سادة العبيد من جهة أخرى. فكنا نرى التدين والإيمان بالرب مهما حصل من خلال العم «توم»، ورأينا ذلك الغلاف الإلحادي في بقية العبيد عند الشدائد؛ فتراهم مؤمنين تارة، وجزعين ملحدين تارة أخرى، بسبب أنهم ينتظرون أن ينقذهم الرب من هذا الظلم، وطال انتظارهم، ولم يحدث شيء، والأدهى والأمرّ هو حال غالبية أسياد العبيد؛ إذ أنهم يقولون بأن الرقّ من الدين، ويسقطون ما يبغضونه، ويحلّون ما يريدونه؛ فدين هؤلاء على ما يريدون، ويعتقدون بأنهم يفعلون الصواب. هناك بعض القلائل من هؤلاء كأمثال «سانت كلار» وابنته «إيفا»، و«جورج شيلبي» ووالدته، ولكنهم لم يملكوا القوة لافتعال ثورة أمام الطغاة.

نسيح في الأرض قصد الاعتبار فنجد «أندريه جيد» يقدم لكتابه **دوستويفسكي مقالات ومحاضرات**[1] بعتبة نصية لنيتشه يقول فيها: دوستويفسكي هو الوحيد الذي أفادني شيئا في علم النفس ...

---

(١) أندريه جيد: دوستويفسكي مقالات ومحاضرات- ترجمه: إلياس حنا إلياس- سلسلة زدني علما- منشورات عويدات- بيروت، باريس، ط١، ١٩٨٨.

كان اكتشافي له يفوق أهمية اكتشافي «ستاندال».

وفي مقالة بعنوان: الإخوة كرامازوف، كتبها قبل عرض مسرحية مستوحاة من الرواية، بعد أن يلمح الكاتب إلى تتابع الترجمات لكتب دوستويفسكي في فرنسا، وألمانيا، وانجلترا، المعروفة ببطء تحركها، لكنها لم ترض أن تتخلف عن غيرها، كما يشير المؤلف، هاهو أحد أبنائها «أرنولد بنّتّ» يتمنى في آذار ١٩١١ على القصصيين والروائيين جميعا أن يقتفوا خطى؛ أعظم آثار أبدعتها مخيلة، وخطها قلم على الإطلاق، ويخص الإخوة كارامازوف بالقول: هنا، يصل الانفعال إلى حدوده القصوى(١).

فيتساءل «أندريه جيد»، بعد أن يصرح بأن الرواية المعنية تقدم كمّا من الصور الجبارة، هائلة الجبروت: ومن يدري؟ فقد تكون هذه «الصور الجبارة» تعنينا نحن قبل غيرنا، وقد لا يكون لصوتها أن يبدو، في الماضي، بمثل الإلحاح الذي يبدو به اليوم! فالإخوة الثلاثة؛ إيفان، ديمتري، أليوشا، المختلفون المتحدون في آن (...) إيفان المثقف، ديمتري الشهواني، وأليوشا الصوفي، هؤلاء الثلاثة هم نزلاء هذا العالم الخُلقي الذي يشيع الأب الهرم فيه فراغا مخزيا -وأعلم أنه سبق لهم أن مارسوا تسلطا علنيا على كثير من الشبان- لكن صوتهم لا يبدو غريبا عنا أبدًا. إن ما نسمعه من حوار بينهم إنما هو في داخلنا يدور.(٢)

(١) راجع السابق، ص ٦٢.

(٢) نفسه، ص٦٢- والتوكيد من وضعي.

بعد هذه الإشارات النابهة التي تجدنا نسوقها لأنها تتقاطع بشكل جلي مع ما نروم إثباته في هذه الورقة التي تصنع لنفسها، هي أيضًا، جسور حوار ولقاء مع غيرها من الكتّاب في ما تلتقي معهم فيه؛ بعد هذه الإشارات تلفت انتباهنا إلى حقيقة طالما أغفلها الكثيرون، وطواها بعضهم في هوامش النسيان؛ فكان لا بدع أن يتقهقر الحوار، وتُقدَّم الأطراف على غير حقيقتها. وكيف تتواصل مع من لا يعرفك كما أنت، أو لا تعرفه كما هو؟.

يثبت المؤلف هذا الكلام الثمين إذًا: يُخيّل إلي أن رفض البعض لعبقرية دوستويفسكي، استنادا إلى الثقافة الغربية، يجد تفسيرا له في هذه النقطة بالذات. فمن الملاحظ أن الرواية في آدابنا الغربية كافة لا في الأدب الفرنسي فحسب، تقْصُر همها، إلا في ما ندر، على تناول العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كالعلاقات العاطفية أو الفكرية، العلاقات العائلية أو الاجتماعية، والعلاقة بين طبقات المجتمع، ولا تكاد تلتفت إلى علاقة الفرد بذاته، وعلاقته بربه، الأمر الذي يطغى هنا على كل شيء غيره[1].

هذا كلام يكتب بماء الذهب، كما يقال، ولا يغفله عاقل يريد أن يتمتع بالإبداع، ويتواصل به، وينسج علاقات مع أفراد نوعه البشري، ولا يكتفي، فحسب، بالعلاقات المتبادلة في مستوياتها الدنيا؛ ظنا منه أن هذه هي سبيل الإبداع ولا سبيل سواها، بل إن

(١) السابق، ص ٦٧- ٦٨، والتوكيد من وضعي.

بعضهم كثيرا ما تتضخم عنده الذات الفردية، كما سبق وأشرنا، فيقيم هوّات سحيقة بينه وبين غيره؛ إذ ذاته المتضخمة تلك تعميه عن أن يرى سواها، فتقوده إلى المهالك، وتسلك به سبل الهوى، وتمرغ رأسه في وحل الأنانية المقيتة، بدل أن ترفع هامته إلى سماع صوت العقل والحكمة، وترديه في قاع سحيق لا يرى فيه أبعد من موطئ قدمه. بمعنى مركز ومكثف؛ إننا نلفيه يخنع «للاهوت الأرض» حيث يُردّ الاعتبار لـ«بروميثوس» كأول شهيد في التقويم الفلسفي، إنه طالما صارع الغيب، وكم فضل أن يسمر على صخرة على أن يكون خادما مطيعا للرب[1].

فلنصغ، أمام ركوب الوعر هذا، إلى رأي، صنو الرأي السالف، يلجم جماح هذا التعنت المرهق بلا ثمار ترجى، ونواصل المسير. يعلق ت. س. إليوت: «فالأمر الوبيل هو أن يطلق الكاتب العنان «لفرديته» عمدا، بل وأن ينمي اختلافاته عن الآخرين، وأن يحنو قراؤه على الكاتب ذي العبقرية على الرغم من انحرافاته عن حكمة الجنس الموروثة وإنما بسببها»[2].

---

(١) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية- درا الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ص ١٨.

(٢) المختار من نقد.ت.س إليوت: اختيار وترجمة وتقديم: ماهر شفيق فريد -المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة -١٣٥- ج١، ط٢٠٠٠ ص ٣٢١، ويمكن الإحالة على تحليله الشيق والجذاب لثلاث قصص، تفتقد -اثنتان منهما- وجود المعنى القيمي، وتكتفيان بشعور الزوجة ص ٣٢٣ فما فوق. كما يمكن الإحالة على مقالته المهمة «الدين والأدب» ص ٥٦٥ وهي تغنينا عن كل زيادة من نصوصه.

وبكامل الصدق؛ أجدني في كثير من الأحيان في حيرة من أمري أمام مثل هذه الاستشكالات: لماذا نجد المثقف الغربي، إلا القليل، أكثر صدقا في التعبير عن وجهة نظره الإبداعية أو النقدية، خاصة ما يتعلق منها بالقيم، والدين، والعناية، والله؛ إن رفضا فرفضا صريحا واضحا لا لبس فيه، وإن قبولا فقبولا واضحا لا لبس فيه كذلك؟، أما المثقفون العرب، وكثير ما هم، فتجد التدليس في مثل هذه المواقف، والتعمية على المتلقي، وتسمية الأشياء بغير أسمائها.

ذلك، ولنتدبر ما يورده أحد الدارسين العرب حين يثبت بأن «غالاغان» يرى أنّ موقف تولستوي من شخصياته هو موقف أخلاقي يحاول أن يظهر الأحداث من خلال تجربة الخير والشر، ومن خلال القانون الأخلاقي. وهذا واضح في مخطوطات «الحرب والسلام» (١٨٦٣-١٨٦٩)، فهذه الرواية يمكن فهمها على أنها رواية أخلاقية، أكثر مما هي رواية تاريخية. ولعل نابليون بونابرت (١٧٦٩-١٨٢١) هو الشخصية المروعة في الرواية الذي أقدم على عدد لا يحصى من الجرائم التي أدت إلى أن دخلت القوات الروسية إلى قلب بلده، إلى باريس. ويفهم الكاتب الاحتفالات الشعبية، والنصر على نابليون من وجهة نظرٍ فلسفيةٍ أخلاقيةٍ، أي انتصار العدالة على الظلم والشر في الحياة. وهزيمة نابليون هي هزيمة فلسفته في الحياة، فهو يقوم بدور الجلاّد، لكنه يحاول أن

يقنع نفسه بأنّه يهدف إلى خير الشعوب[1].

نسجل فنؤكد؛ لعل في هزيمة فلسفة نابليون غير التواصلية، ومدمرة جسور الحوار الحضاري السليم؛ لأنها تؤمن بالقوة الهادمة، والفردية التي تؤسس لجنون العظمة في كل زمان ومكان، لعل في هزيمتها، وهزيمة كل من تبناها أساسا لوجوده؛ السياسي، والفكري، والحضاري عمومًا، هو ما حدا بتولستوي إلى أن يعلن رفضه القاطع لنظرية تخليد التاريخ للرجل العظيم. فقد ذهب إلى أن الشخصيات العظيمة، أو الأبطال ليس لهم بصمات مؤثرة على مجريات أحداث التاريخ، كما يعتقد بعض الناس.

آمن ليف تولستوي باللَّه[2]، واحترم الديانات السماوية إلا أنه انتقد النظام الاجتماعي القائم، ورأى أنّ بعض المؤسسات الدينية تقدم خدمات للسلطات الحاكمة أحيانا على حساب الفقراء والكادحين، أي أنه آمن بالغيب، إيمانًا كبيرًا، إلا أنه انتقد بعض رجال الدين.

---

(١) راجع: الدكتور ممدوح أبو الوي: تولستوي ودوستو يفسكي في الأدب العربي- منشورات اتحاد الكتاب العرب -دمشق- ١٩٩٩، ص١٣١-١٣٢.

(٢) الحقيقة أن الباحث كفاني عناء قضيتين؛ التي أنا بصدد تأكيدها، من خلال اقتناص النصوص، كما صرحت في مفتتح العنوان الثاني، في صفحات متعددة، خاصة: ١٥٠/١٥١/١٥٢ من المرجع أعلاه، والتي تتعلق بالأدب المقارن ولم لم تكن مطلبي، كما نوهت أيضا، وقد تتبع خيوط تلاقي تولستوي بالكتاب العرب؛ تراسلا، ورثاء، في كتابه سالف الذكر بشكل يغني عن أي زيادة.

واستكمالا لحلقات الدائرة التي نحاول تشكيلها حتى نثبت ما نزعمه؛ نذكر أنه قد ورد في أحد المواقع[١] أن «فلوبير» Flaubert، الكاتب الفرنسي الشهير، بمجرد أن قرأ الطبعة الفرنسية للحرب والسلام عام ١٨٨٠، كتب يقول عنها: إنها من المنزلة الأولى! أيّ تصوير، وأي نفسانية! لقد بدا لي في كثير من الأوقات أنها الأشياء الموروثة عن شكسبير! ها أنا أصدر صرخة الإعجاب المطلق خلال قراءتي!.

ولأنها، كما يصف آخر، قطعة درس في التاريخ، وقطعة عظيمة من الرومانسية، ولوحة في ساحة معركة الإصلاح، وقطعة من الفلسفة المقروءة؛ سلبت الحرب والسلام عقول أجيال من القراء بفضل سردها المستحوِذ الأخاذ، وإدراكها الواضح والسهل للنفس الإنسانية[٢].

ونسجل، بشكل إجمالي، إعجابا آخر ينهل من المعين نفسه الذي نحاول أن نغري المتلقي بورود مائه، وأن يستصحب معه، وهو يقرأ الفن، أو غيره، أو يمارس عليه عملية النقد، هذا الزاد الذي يصور فيه بيغوفيتش، رحمة الله عليه، الإنسانَ هذا التصوير الخالد: «الإنسان يمكن أن يكون عتيقا مثل حذاء عتيق، ويمكن أن يكون قديما مثل مدينة قديمة، أو على الأقل مثل سنديانة قديمة،

---

(١) انظر الموقع الإلكتروني:

www.Answers.com

(٢) راجع: السابق.

يمكن للإنسان أن يهرم بهذه الطريقة الثانية. ولذلك فإن الروح ضرورية. ولكن ما هي الروح؟ لا يمكننا الإجابة عن ذلك بشكل تقريبي، ولكن هذا يذكرني بسقراط، هذا الحكيم اليوناني التراجيدي؛ فقد كان له وجه قبيح، وأحب الجميعُ هذا الوجه القبيح، وفي هذا الإطار كان مثالا للاستقامة والاحترام العام من قبل أولئك الذين عرفوه، وأكثرهم تلاميذه. يمكن أن نجد هنا جزءا من الجواب عن السؤال: ما هي الروح الإنسانية؟»[١]

ذاك الإعجاب هو ما يذكر أحدهم من أن الشاعر الكبير «بوشكين»، وليس تولستوي؛ يقف المنارة الشامخة، فضلا عن أنه رمز روسيا الأدبي، تماما كما فعل شكسبير في الأدب الإنجليزي. بيْد أن تولستوي، إذا لم يُنْظر إليه أديبا فنانا فحسب، ولكن فيلسوفا دينيًا، ومصلحا معاصرا أيضًا، قد يكون إذًا القوة الأخلاقية الفريدة في العالم في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن المؤكد أنْ لا كاتب روسي آخر اشتُهر خارج بلده مثل تولستوي. ومن المحتمل أن يكون صحيحًا، مع ذلك، أن أعماله المتنوعة الدينية، والأخلاقية، والفلسفية؛ ما كان لها أن تُتلقى بهذا الشكل الواسع الذي عرفته لو لم يسبق أنْ كان كاتب الحرب والسلام، وأنّا كارني[٢] (Anna Kareni):

---

(١) هرويي إلى الحرية -سابق- الشذرة ١٠٩٤، ص ٣٢- ٣٣.

(٢) الموقع الإلكتروني:

www.Answers.com

The great poet Pushkin, and not Tolstoy, stands as the brightest and foremost symbol of Russian literature in that country, very much as Shakespeare does in English literature. However, if Tolstoy is regarded not only as a literary artist but also as a religious philosopher and modern reformer, then he was possibly the greatest single moral force in the world in the second half of the nineteenth century. Certainly no Russian writer is better known outside his country than Tolstoy. Yet it is probably true that his various religious, moral, and philosophical works would never have received the wide hearing they did if Tolstoy had not already been the author of 'War and Peace' and 'Anna Karenina'.

إن ظاهرة الأدب الروسي الفريدة التي كان عمرها قرنًا على الأكثر (على الأقل الأدب الذي هجر الكنيسة نحو المرقص كما قال «غوغول» مازحًا) عندما نشر دوستويفسكي كتابه الأول؛ قد حقق هذا الأدب العالمية معه، ومع تولستوي، وبلغ، في ظرف جيل، القلبَ نفسَه المتعلق بالأسئلة الأكثر عمقا التي يمكن أن

يطرحها الإنسان عن حضوره في الوجود، وعن علاقته بغيره.

وبعد صوغ جملة أسئلة ذات دلالات تتجاوز الحدود الضيقة؛ لأنها تتعلق بالمصير الإنساني عند هؤلاء الكتاب الروس، أسئلة من مثل: هل الكاتب الروسي طيب، أو شرير، أو هو نبيّ[1] لعالم مستحوذ عليه من قبل الطرف الخفي من الحقد، والسادية، واليأس البشري، أو هو رسول مسيح روسي؛ مقدر له أن يجدد العالم؟ يثبت في حق دوستويفسكي أن كتابه «المعذب»، في كل الحالات، هو قاعدة الوعي التي يمتلكها الإنسان المعاصر عن وجوده وقدره.

ثم يعلق الكاتب نفسه في عنوان مثير عن الإخوة كرامازوف، يلامس ما نحن بصدد إثباته، وهو: «عمل نبوئي وعالمي» (Une oeuvre prophétique et universelle)؛ فيؤكد أن دوسويفسكي بلغ العالمية، واصطف جنبًا إلى جنب مع «بوشكين»، وكما لا حظ «رونيه جيرار» (René Girard): عَبّرَ كل اللحظات المتعلقة بميثولوجيا الأنا، وعبّر عنها في أقل من ثلاثين عامًا، علما بأن امتدادها في أوربا الغربية كان على مدى ثلاثة قرون. والسر في ذلك قد يكمن في البحث عن «الأسطورة» التي أدخلها دوسويفسكي في روايته - الوصية؛ الإخوة كرامازوف، روايةِ «القاضي الأكبر»/ المتحري السري الأكبر. صحيح أن «هناك ألمًا في فنه»، كما قال عنه أحد النقاد، لكن هذا الفن رسم بالحفر طريق تصالح الرجال

(١) أوردت اللفظة كما هي للأمانة العلمية، وللدلالات القيمية التي نبحث عنها في هذه الورقة، وإن كنت أرفض أن تساق في حق أي كان من دون الأنبياء.

في ما بينهم، وتصالح الرجل المنقسم، مثل الشيطان، على ذاته (وهو الاسم للشخصية البطل الذي يعني شِق اسمه الأول راسكول؛ المنشق، في رواية الجريمة والعقاب لدوستويفسكي)[1].

هذا الطريق الذي رسم بالحَفْر؛ هو ما دعا «ر. م ألبيريس» إلى القول: «إن دوستويفسكي، مثله مثل «سو»، يمد السرد السطحي المشوّق إلى حوادث عديدة لا رابط بينها، ظاهريًا، إلا أن فاجعة صوفية تقوم خلال ذلك. إن الإنسان ليرتجف في رواية الجريمة والعقاب إشفاقا على روح راسكولنيكوف كما يرتجف في (أسرار باريس) لمصير رودولف الجسمي، والموضوع وحده هو الذي يختلف، ويدخل بعدا ثالثًا، هو البعد الروحي (. . .) جريمة كاملة تهدمها حتمية الندم في رواية الجريمة والعقاب[2].

إن هذا التلقي العالمي الواسع الذي لا يحمل في طياته، كما نزعم، إلا ما فيه قيم إنسانية حوارية مشتركة، بالرغم مما قد نجده

(١) راجع الموقع السابق. والتوكيد من وضعي.

(٢) ر- م- ألبيريس: تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج سالم- منشورات بحر المتوسط، بيروت، باريس -ومنشورات عويدات- بيروت، باريس، ط٢-١٩٨٢، ص٢٨٣-٢٨٥. نؤكد ما سقناه للمؤلف في النص أعلاه «جريمة كاملة تهدمها حتمية الندم اللامنطقية» ولكننا نختلف معه في وصف عملية الندم باللامنطقية؛ وقد حذفنا اللفظة، لأننا نرى أن هذا المصير المرعب لهذا المجرم العاتي، ما كان سيأخذ سبيله الإنساني السوي إلا إذا كان سبيل الندم، والتكفير؛ بحسن التفكير الذي يتوجه إلى نقطة متجاوِزة لشؤون الإنسان الأرضية، أي البعد الثالث كما سماه ألبيريس نفسه، وكما سقنا في خاتمة الرواية في صفحات سابقة.

بيننا من اختلافات أحيانا حول هذه النقطة أو تلك، وتلك لعمرك مزية بشرية صحية؛ إذ بفضلها يتم الحوار والنقاش، والتعارف، وهدم جبال الجليد الحاجزة، ومركبات الأنانية المعرقلة للتلاقي؛ إن مثل هذا التلقي هو الذي يسوقه لنا «ألبير كامي» Albert Camus في خريف ١٩٥٧.

فبعد أن يذكر لنا بأنه كان قد استقبل، منذ أشهر قليلة، شابا روسيا ظريفا فاجأه باستغرابه عدمَ اهتمام الفرنسيين الكافي بترجمة كبار الكتّاب الروس، أعْلمه «كامي» بأن الأدب الروسي العظيم في القرن التاسع عشر كان، دون غيره من الآداب الأخرى في تلك المرحلة، المترجمَ الأفضلَ في فرنسا. وليثير «كامي»، هو أيضًا، دهشة الشاب أبلغه بأنه **لولا دوستويفسكي ما كان الأدب الفرنسي في القرن العشرين ليكون على ما هو عليه**[١].

ثم أضاف أمرا طريفا ليضع نهاية لإقناع الشاب، وقال له: «إنك في مكتب كاتب فرنسي من التيارات الفكرية في زمنه، فما هما الصورتان الوحيدتان المعلقتان في مكتبي؟ فالتفت حيث وجهته، ولمعت عيناه حينما أبصر صورتيْ تولستوي ودوستويفسكي»[٢].

ويصل «كامي» إلى مربط الفرس بالنسبة إلينا حين يقول

---

(١) انظر مجلة: Témoins n18/19 automne 1957/ hiver 1958، والعدد مخصص لدوستويفسكي؛ نقلا عن الموقع الإلكتروني:
{HYPERLINK "http://www.la-presse-anarchiste.net"} والتوكيد من وضعي.

(٢) انظر: السابق. والعدد مخصص لدوستويفسكي.

بالحرف: إن ذلك البريق الذي أبصرته يعلو وجه صديقي الشاب، والذي لأجله، فحسب، نُسيتْ كل التفاهات، وكل العنف الذي يراكمه بعضهم بغية التفرقة بين الناس، لم أحمله لحساب روسيا أو لحساب فرنسا، وإنما حملته لعبقرية الخلق التي تتألق فوق الحدود، والتي نحسها تقريبا في عمل دوستويفسكي كله[1].

ثم يضع يدنا على ما كنت سجلت أنها قيم تلتقي حولها العقول في العالم، وترنو إلى مد أواصر التواصل حولها؛ فيحدثنا بكلام موجز عميق أن ما جعله ينظر بعين الإكبار إلى دوستويفسكي الذي جعل أعماله إلى مصاف الأوديسا، والحرب والسلام، ودونكيشوت، ومسرحيات شكسبير؛ إن ما جعله كذلك كان بسبب ما أيقظ فيه، وأيقظ هي الكلمة الأنسب، عن الطبيعة البشرية؛ لأنه علّمنا، فحسب، ما نعرفه، ولكننا نرفض الاعتراف به (...)؛ إنه، بكلمة أخرى، لم يرغب في دِين ليس اجتماعيًا، بالمعنى الواسع لكلمة اجتماعي، ولكنه رفض الاجتماعي الذي ليس متدينًا، بالمعنى الواسع للكلمة أيضًا. وهكذا، فإن عظمة دوستويفسكي، كعظمة تولستوي، لن تتوقف عن النمو أبدا؛ ذلك أن عالمنا سيموت، أو يقر بأنه على حق[2].

حقًا ما أصدق مقولة تولستوي: «إن العلم والفن ضروريان ضرورة الخبز والماء، بل إنهما أكثر ضرورة، ولكن حيويتهما ليس

(١) نفسه.

(٢) راجع السابق.

لها ثمار إلا حينما لا تنتحل أي حقوق، ولا تعرف إلا الواجبات. إن كينونتها هي التضحية»[1].

وأي تضحية، نردف القول للقول، أكبر من الأخذ بيد الإنسان نحو ما يرفع من آدميته، فعالمنا، كما نص بحق «كامي»، سيموت أو يقر أن هؤلاء العباقرة على حق.

هذا، وأسوق في هذا المقام تلقيا آخر فيه لفتة أعجبتني -وإن كنت أتحفظ على عبارته الأخيرة التي فيها بعض ما يعيبه على غيره- ولطالما أحسست بمضمونها حتى أنني قلت في كثير من النقاشات؛ إن الجناية التي ارتكبها أصحاب الأحكام الجاهزة، وبكامل الصدق عنيت بذلك بعض اليساريين، وبعض الإسلاميين، أنهم حرمونا من قراءة الأعمال التي صدر في حقها حكمهم، وعممتُ وقلت: إن هذا يعزى لما يسود عندنا من شفهية، حتى على المستوى الجامعي يا للأسف، خاصة عندما تكون من «شيخ»، إذ لكل «متأدلج» شيخه، أي أننا نكتفي بأن نروي، ومنا من لم يتصفح الكتاب ولو مجرد التصفح!

ورد، في هذا التلقي الذي دوّن منذ فترة في أحد المواقع على الإنترنت بعنوان: «تروتسكي يقيّم مكسيم غوركي»، بمناسبة الذكرى السبعين لرحيل الكاتب الروسي الشهير(١٨٦٨-١٩٣٦)، والحال أن الكاتب والمكتوب عنه هما من الأسماء التي جعلتنا

(١) Jean-Richard Bloch, Europe- 15 juillet 192- pages 521-532.

الأيديولوجيات نبتعد عنهما، أو نتجنب أفكارهما، وأدبياتهما؛ قول صاحب اللفتة: لاحظ أحد الكتاب أن الشاعر التركي ناظم حكمت كتب عند وفاة غوركي مقالا جاء فيه: يقولون إن دوستويفسكي وغوركي هما قطبا الأدب الروسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. دوستويفسكي يمثل الماضي والظلمة والخطأ والسأم والبؤس الإنساني، أما غوركي فرمز المستقبل والنضال والإشراق والتمرد والقوة الإنسانية. دوستويفسكي على الرغم من إبداعه وقابليته في تحليل شخوص روايته التي لا يمكن التنكر لها في عالم الرواية، اضمحل وولّى مع إشراقة العالم الجديد. أصبحت لأعماله قيمة متحفية فقط، بينما غوركي يظل حيا عبر القرون. حينما كتب ناظم حكمت تقويمه الرتيب هذا عام ١٩٣٦، كان دوستويفسكي يحتل مكانه في قائمة الكتاب الذين حظرت الثورة البلشفية أعمالهم. ولم تقتنع الثورة بأن أعماله الروائية لا تسيء إليها إلا بعد سنوات طويلة. ويبدو أن حكمت كان متحمسا للرقابة الستالينية برغم إعجابه بدوستويفسكي، وربما لو عاش إلى ما بعد سقوط الاتحاد السوفياتي والإيديولوجيات، لكان عرف من هو الذي أصبحت كتاباته في المتحف وخارج التداول.

نسترسل فنسجل رأيا للمرحوم مصطفى صادق الرافعي، للأسف لا أذكر أين قرأته، وأنا أحفظه عن ظهر قلب، فقد قال عن القصة والرواية: **إذا قرأت الرواية الزائفة أحسست في نفسك بأشياء بدأت تسفل، وإذا قرأت الرواية الصحيحة أدركت من نفسك أشياء**

بدأت تعلو، تنتهي الأولى فيك بأثرها السيئ، وتبدأ الثانية منك بأثرها الطيب، وهذا هو الفرق بين فن القصة وفن التلفيق القصصي.

ولعله من هذا المنطلق، الانتهاء بالأثر السيء، والبداية بالأثر الطيب؛ كان غوركي مأخوذا ببيت شعري لبوشكين جعله ميزانه النقدي في كل ما يكتب: أيها الشاعر، أنت المحكمة العليا لذاتك. فتأمل هذه الاستعارة الرائقة التي أخذت جُماع القول؛ مما حدا بأحد الفرنسيين أن يعلق، ليس عنها طبعًا، ولكن عن الاستعارة عمومًا، وسأحافظ على النص بفرنسيته الجميلة:

La métaphore ne parle pas toujours. Mais elle peut, parfoiŝ reprendre un sens qui semblait occulté. Sa portée se réveille. Elle devient vivante. Elle donne à penser. Elle n'explique pas vraiment. Mais elle propose un monde, dans lequel il nous est possible d'exister. Dans ce monde, nous pouvons vivre pleinement, avec nos possibles les plus propres.

وأقرن القول بالقول، وأحاول أن أستجمع حلقات العقد، وأجعل واسطته قولين اثنين بهما أغلق نافذة الاستشهادات المتلقية، ولن أعلق عليهما مطلقًا، وإنما أترك لهما فرصة الإفصاح كما وردا من صاحبيهما. فأول القولين ما ختم به «كامي» عن دوستويفسكي؛ قال: «وسواء أمات هذا العالم أم نهض، فإن دوستويفسكي سيكون

مبرَّرا في الحالين؛ ولهذا السبب فهو يتربع بكل قامته على آدابنا، وعلى تاريخنا، بسبب عيوبه، واحتقارا لها. وإنه ليساعدنا، اليوم أيضًا، على أن نحيا، ونأمل»[1].

أما الرأي الثاني فهو لفيرونيكا ماركراف Veronica Margrave تقول في مستهله: إن كوخ العم طوم لهاريت بيتشر ستاو أُمعن فيه النظر لسبب أو لآخر منذ طبعته الأولى عام ١٨٥١. وقد هاجم النقد الحديث مثالية ستاو عن شخصيات روايتها، خاصة إيفا كلير، والعم طوم؛ اللذين لم يكن لهما ما يميزهما سوى ورعهما، أو تعلقهما بتعاليم دينهما، ولا يعكسان تصرفات أي إنسان واقعي[2]، ومع ذلك، فإن الذي فشل في إدراكه كثير من هذا النقد هو عدم إبصار جذور الاتصالات العميقة التي خلقتها رواية ستاو مع أكثر الكتب شعبية والمنبع في زمنها؛ الكتاب المقدس/ الإنجيل. وإن الواحد منا ليستطيع أن يرصد ذلك التواصل مع الصور والحالات الدينية، إذا ما تفحص الرواية باعتبارها شيئا

---

(١) انظر مجلة: Témoins n18/19 automne 1957/ hiver 1958، والعدد مخصص لدوستويفسكي؛ نقلا عن الموقع الإلكتروني:

{HYPERLINK "http://www.la-presse-anarchiste.net"} مرجع سابق.

وهذا النص غير المنشور كتب عام ١٩٥٥ بمناسبة إشادة وتقدير جماعي من راديو أوربا لدوستويفسكي.

(٢) انظر دراستها في الموقع:

www.cortland.edu: Rethinking contemporary Criticism of Uncle Tom's Cabin Unraveling the Myth of Transparency

أكثر من مجرد كتاب شعبي عاطفي. وفضلا عن ذلك، وبتحليل الشخصية النبوئية للعم طوم، ولإيفا كلير، أكثر الشخصيات إثارة للجدل في الرواية، فإننا نستطيع أن نميز بوضوح أنهما رسمتا بطريقة مجازية/استعارية، وقد صورتهما ستاو ببراعة على تلك الهيئة. وفي هذه النقطة بالذات يستطيع الواحد منا أن يعترف بأن رواية ستاو بنيت بعناية فائقة لتحيل على المسيحية.

خاتمة

إننا حينما شرعنا في التنقيب في هذه الروايات العالمية بحثا عن تلك القيم التي أدرجناها في المتن، وأخذتنا إلى مواقع شتى من تلمس خيوط ما وسمناه في هذه الورقة بالقيم العالية المبثوثة في ثنايا الروايات؛ إنما كان همنا أننا أردنا لهذا الإنسان أن يكبر، أن يعظم شأنه، أن تتسامق هامته، أن تحيا فيه نزعة حب التأله التي ذكر ابن خلدون. أن يتجاوز طين الأرض اللازب، في حدود ما تسمح به طبيعته البشرية طبعًا، فيتحاور، ويؤسس قنوات التواصل مع غيره؛ فتتلاقى الخبرات، وتُتبادل المهارات المختلفة. ذلك، وإن قتل القيميّ في هذا الإنسان لهُوَ تصغير له وصغار، وحط من شأنه، وتحجيم لهامته التي تطأطئ، ولا ترفع نفسها إلى الأعلى مطلقا؛ فتنغلق، وتكبر في عينها صغائرها، وتتعصب، وتدير ظهرها لصوت غيرها، وتواري هذا الروح المتوثب في الكائن البشري تحت أي غطاء؛ قد يكون محاربة الماضوية؛ إذ القيم من الماضوية في عرف بعضهم، وقد يكون دفع كل ما يقف في وجه حرية الإنسان، والمبدع خاصة. والدين، والغيب، والسمو ...، في خلد هؤلاء، إلجام لهذه الحرية، وتكميم لفمها، وقد يكون معانقة وثن

الواقعية لأنها مطلب هؤلاء لنعيش الْهُنَا، والآن قبل كل شيء، وبعد كل شيء؛ ذلك أن هؤلاء الواقعيين قد يتهموننا بأن ما نعتقده عن الإنسان، وما نتحدث به عنه ليس حقيقة عنه، وإنما هو أمثلة زائدة عنه.

ومن الممكن ألا نتحدث عن الإنسان، وإنما عن رغباتنا، وليس عن الإنسان كما هو، وإنما بما يجب أن يكونه. وهذا صحيح. ولكن الحلم الجميل عن الإنسان هو الذي يجعل منا بشرًا. وإذا رفضنا، في يوم ما، باسم الحقيقة أو الواقعية، تلك الفترة باعتبارها خيالا ومتاهة؛ فسيختفي كل ما يجعل حياتنا دائمًا محتملة، وسنكون مستعدين قطعا لكل القذارات والشرور المحيقة بالجنس البشري[1].

ونسجل في تركيز فلسفي جامع، عطفا على السابق، وتعضيدا له؛ أليس ظاهر الإيمان هو **الإسلام القلبي**، أعني: موقفا يبدو المؤمن فيه شبه مستسلم للقضاء والقدر، يؤمن بوجودهما، ويعلل بهما ما يجعله يتعالى على صروف الدهر، فيتخلص من سلطانهما؛ **مما يجعل هذا الموقف متضمنا لوعي متدرج الشفيفش بالعناية التي يفترضها وراء هذا القضاء والقدر اللامفهوم؟. ثم أليس باطن الإبداع هو الإسلام الذوقي لإدراك البديع في المدركات والمدارك** بموقف شبه مستسلم لأثرها الساحر الذي يخلص من الدمامة

(١) راجع: علي عزت بيغوفيتش، هروبي إلى الحرية، ص ٣٢.

العادية للإدراك النفعي؛ مما يجعل هذا الموقف متضمنا لوعي متدرج الشفيف كذلك بالعناية التي يفترضها وراء هذه البشاعة اللامفهومة؟[1]

(١) راجع: أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين؛ الديني، والفلسفي، ص ١٦٩.

مراجع الفصل الثالث

الكتب:

- أبو يعرب المرزوقي: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت، ط١، آذار (مارس) ٢٠٠٠م.

- أبو يعرب المرزوقي: وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سوريا، ط١، محرم ١٤٢٢هـ/ نيسان (أبريل) ٢٠٠١م.

- أدونيس: الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧١- م١ ص- وط ١٩٨٨- م١.

- أندريه جيد: دوستويفسكي مقالات ومحاضرات- ترجمه: إلياس حنا إلياس- سلسلة زدني علما- منشورات عويدات- بيروت، باريس، ط١، ١٩٨٨.

- جوته: فاوست، ترجمة عبدالرحمن بدوي، أعمال خالدة ٣، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط٢، ٢٠٠٧.

- دوستويفسكي: الإخوة كرامازوف، ترجمة ن. حاسبيني،

تقديم ومراجعة محمد الصبّاح، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط. د.ت.

- دوستوفيويسكي: الجريمة والعقاب، الجزء الأول، ترجمة فايزكم نقش الكردي، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦/٢٠٠٧- ١٤٢٧/١٤٢٨.

- ر-م- أليريس: تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج سالم- منشورات بحر المتوسط، بيروت، باريس- ومنشورات عويدات- بيروت، باريس، ط٢- ١٩٨٢.

- رونيه ويليك: تاريخ النقد الأدبي الحديث، الجزء الأول ١٧٥٠-١٩٥٠- ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٤٧، ١٩٩٨.

- عبد القادر مرزاق، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي: رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن- فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- علي عزت بيغوفيتش: هروبي إلى الحرية، ترجمة إسماعيل أبو البندورة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر- دمشق، ط١، صفر ١٤٢٣هـ/ أيار(مايو)- ٢٠٠٢.

- ماكسيم غوركي: طفولتي- المؤلفات المختارة في ٦ مجلدات- المجلد١، ترجمة المحامي سهيل أيوب، دار رادوغا- موسكو- ١٩٨٨- ورقة الغلاف الأخيرة.

- ماهر شفيق فريد: المختار من نقد.ت.س إليوت، اختيار

وترجمة وتقديم، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٣٥، ط: ٢٠٠٠.

- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية- درا الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١.

- ممدوح أبو الوي: تولستوي ودوستو يفسكي في الأدب العربي- منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق- ١٩٩٩.

- ميخائيل باختين: شعرية دوستويفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، مراجعة حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦.

- هارييت ستاو: كوخ العم طوم، نقلها إلى العربية: منير البعلبكي، روايات عالمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٦.

- وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٠٧، شوال ١٤١٦هـ مارس/ آذار ١٩٩٦.

مواقع إلكترونية:

- {HYPERLINK "http://www.jsad.net"}

- www.Answers.com

- {HYPERLINK "http://www.la-presse-anarchiste.net"}

- {HYPERLINK "http://www.cortland.edu"}

الفصل الرابع

سؤال القيم في الثقافة

سوال القيم في الثقافة: بين إشكالات التأصيل وإبداع البدائل

مصطفى المريط

أستاذ الفلسفة، يعد أطروحة دكتوراه حول التحولات الثقافية في مجتمع الإعلام.

سؤال القيم في الثقافة

بين إشكالات التأصيل وإبداع البدائل

مصطفى المريط

عرفت الثقافات البشرية على مر تاريخها وتطورها هجرة المفاهيم من ثقافة إلى أخرى، ومن حقل معرفي إلى آخر. والأكيد أن المفهوم حينما يهاجر فإن جهودا حثيثة تبذل لتكييفه وتوطينه لكي يحمل في موطنه الجديد دلالات محددة عادة ما ترتبط ارتباطا وثيقا برؤية صائغه ومترجمه ودارسه وموظفه للعالم ككل؛ ذلك أن كل إنسان يفهم الكون ومحيطه والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينها انطلاقا من مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية.

ولا شك أن مفهومي الثقافة والقيم هما من بين هذه المفاهيم المهاجرة، إذ انتقلا من موطنهما الأصلي وتوطنا في عدد واسع من المجالات في بلادنا العربية والإسلامية. بل ولن نبالغ تأكيد في أهمية دراسة هذين المفهومين لفهم واقعنا الحالي واستشراف المستقبل، خصوصًا إذا أدركنا أن كل تفكير في مشكلات

الحضارة، هو تفكير في مشكلة الثقافة[1]، وأن كل تفكير في مشكلة الثقافة هو بالأساس تفكير في مشكلة القيم.

فجذور المفهوم الأول «ثقافة» (culture) تعود إلى لفظين لاتينيين هما (cultura) التي تعني حرث الأرض وزراعتها، ولفظ (colere) الذي يحمل مجموعة من المعاني كالسكن والتهذيب والحماية والتقدير إلى درجة العبادة[2]. واستخدمت مجازا مع الحكيم اليوناني شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) كغاية للفلسفة تعمل على تثقيف الذهن وزراعة العقل وتنميته (cultura animi)[3].

وقد احتفظت الكلمة بهذه المعاني العملية طيلة القرون الوسطى حيث أطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية (les cultes) ورعاية الحيوان والنبات والعناية بالنمو الطبيعي[4]. وفي عصر النهضة اقتصر مفهوم (culture) على مدلوله الفني والأدبي الذي تمثل في دراسات تتناول التربية والإبداع[5]، غير أنه حافظ

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، الطبعة الخامسة عشرة، دمشق، ٢٠١١، ص: ١٠١.

(٢) ريموند وليامز، الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧، ص: ٩٤.

(٣) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١١٥، الكويت، ١٩٧٥، ص: ٢٩.

(٤) نفس المرجع السابق.

(٥) نصر محمد عارف، الحضارة -الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص: ١٩.

على الدلالات المشتقة منه كتنمية العقل وغرسه بالذوق وتزيينه بالمعرفة عند فولتير، أو العمل الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية سواء أكانت مادية أو معنوية مع «توماس هوبس»[١].

وشكلت سنة ١٨٧١م محطة حاسمة في تاريخ تطور مفهوم الثقافة مع الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد تايلور في كتابه «الثقافة البدائية» عندما عرفها باعتبارها: «ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع»[٢]. هذا التعريف الشامل سيتحول إلى تعريف مرجعي لكل المختصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية اللاحقة.

إلا أنه ابتداء من خمسينيات القرن الماضي ستظهر تعريفات أخرى ما بعد حداثية للثقافة أحدثت قطيعة مع الفكرة الأنثروبولوجية ككل مركب عند «تايلور» خاصة مع ت.س.إليوت، وريتشاردز، وليفيز، ورايموند وليامز، ومدرسة فرانكفورت مع أدورنو وهوركهايمر، وغيرهم.

لذلك لا يمكن لأي باحث حاليا الادعاء بالإلمام أو إحصاء جميع التعاريف الموضوعة لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، فقد أورد كوبير وكلوكهون في كتابيهما الموسوعي: «الثقافة: عرض نقدي للمفاهيم والتعريفات» الصادر سنة ١٩٥٢ ما لا يقل عن ١٦٤

(١) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص: ٤٨.

(٢) Taylor Edward، Primitive Culture، New York, Brentano's, 1924, p: 1.

تعريفا للثقافة[1]، تراوحت بين السلوك المتعلم والمعرفة المتحصلة من احتكاك الفرد مع المحيط والقيم الواقعية أو المثالية التي يحملها فرد أو جماعة ما.

أما المفهوم الثاني «القيم» فهو الآخر مفهوم فضفاض، إذ تعد أبحاث القيم حديثة جدًّا مقارنة بما اهتمت به العلوم الاجتماعية منذ نشأتها، وتعود حداثة هذا الاهتمام من جهة أولى إلى تأخر تحديد مدلول دقيق لمصطلح «القيمة»؛ فقد تحاشى قطاع عريض من الدارسين في الغرب، طيلة جيل بأكمله، وإلى ما بعد ١٩٩٠، الخوض في موضوع القيم، حيث كان ينظر إليها بوجه من الوجوه على أنها «ذاتية»، وأنها لا تندرج في «صلب الوقائع» التي تمثل الموضوع الحقيقي للدراسة[2].

لذلك يكتسي مفهوم القيم دلالات المجالات المعرفية التي تتناولها، بل وقد نجد تعددا لدلالاتها داخل نفس المجال المعرفي، فجل التعريفات التي أعطيت لمفهوم القيم تكاد تجمع على أن القيم هي أحكام عقلية تؤدي إلى انفعالات وجدانية، تتجسد في سلوكات ونشاطات فردية وجماعية، تعبر عن مواقف من

(١) Kroeber، A. L.; Kluckhohn، Clyde، Culture: a critical review of concepts and definitions، Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology، Harvard University، Vol 47(1), 1952.

(٢) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، منشورات المعارف، دار نشر المعرفة، الرباط، ط١، ٢٠٠٧، ص: ٦٤.

أشياء مادية أو معنوية، أو حول سلوكات أو تصرفات، أو أفكار ومعاني مختلفة. والأكيد أن مراجعة مفهوم «قيمة» تجعلنا نقف أمام استعارة هذا المصطلح من العلوم الاقتصادية، فمصطلح قيمة (valeur) تشير في مدلولها إلى معنى كمي يتعلق بالوزن والأهمية التجارية: فقيمة الشيء هي ثمنه، ولهذا عادة ما نجد العلماء يربطون هذا المفهوم بمعاني اقتصادية مادية، وبذلك تكون القيم بمعناها البرغماتي هي الفائدة التي يجنيها الإنسان من إتباعه سلوكا معينًا، والخسائر التي يتجنبها من ابتعاده عن هذا السلوك. ومن هذا المنطلق نجد الفلسفة الوضعية المادية تتناول موضوع القيم من زاوية الربح والخسارة، وليس من زاوية الواجب المعنوي الأخلاقي، بل نجدها تنظر إلى الأخلاق بنفس المنظور[1].

وعلى العكس من ذلك تنظر الفلسفة المثالية إلى القيم باعتبارها مطلقة وثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، مصدرها عالم المثل. أما الفلسفة الوضعية أو البراجماتية أو الوجودية فستنظر للقيم من زاوية نسبيتها باعتبارها تمثل خبرات الإنسان وذكائه وتجاربه الحياتية التي تختلف باختلاف وضعيات الإنسان وتغير الزمان والمكان. أما الفلسفة الإسلامية فتوازن بين وجهات النظر السابقة، فتؤكد على وجود قيم مطلقة لا تتغير وهي التي ورد فيها نص صريح، ووجود قيم نسبية متغيرة تتعلق بحياة الأفراد. وهناك

(١) كمال بوقرة، الأبعاد القيمية للتغير القيمي في المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد٨، الجزائر، ٢٠٠٩، ص: ٨٦-١٠٢.

من ينظر للقيم على أنها مجال للاعتقادات:فالقيمة هي المعتقدات التي بمقتضاها يتوجه الإنسان إلى السلوك الذي يرغبه أو يفضله[1].

وتنظر العلوم الاجتماعية حاليا إلى القيم على أنها معايير للسلوك والاتجاهات المرغوبة وغير المرغوبة التي يكسبها المجتمع لأفراده من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها الأسرة كمؤسسة اجتماعية، والمدرسة كمؤسسة تربوية، ووسائل الاتصال الجمعي المتمثلة في الإذاعة والتليفزيون والسينما والمسرح والصحافة، والكتاب، والمسجد والكنيسة. إلخ .. وهي تعد من أهم موجهات السلوك الفردي والجماعي، وتؤدي وظيفة رئيسية في تنظيم العلاقات الاجتماعية سواء بين الأفراد بعضهم البعض أو بين الأفراد والنظام السائد، وتتميز منظومة القيم بالثبات النسبي[2]، أو هي مجموع المعتقدات والتمثلات والآراء ذات الصبغة الأخلاقية أو التوجيهية، والتي تتضمن تمييزات إيجابية

---

(١) محمد إبراهيم كاظم، التطور القيمى وتنمية المجتمعات الريفية، المجلة الاجتماعية القومية، مجلد ٧، ع٣، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والمجانية، القاهرة، ١٩٧٠، ص: ١١.

(٢) علي الطراح، دور التعليم ومؤسسات المجتمع المدني في تطوير منظومة القيم في المجتمع الكويتي، أورده رؤوف الغصينى (محرر): القيم والتعليم، الكتاب السنوي الثالث، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية، بيروت، نونبر، ٢٠٠١، ص: ٨٤.

(تفضيلات) أو سلبية (تبخيسات)، يجعلها تتحول إلى مبادئ حافزة وموجهة أو معايير سلوكية[1].

وقد اهتدى فريق بحثي عربي بعد اطلاعه على جملة من تعاريف وصنافات القيم، إلى تعريف يربط القيمة بتمظهرها عند متبنيها من خلال ثلاثة أبعاد:

- بعد معرفي: حيث تتحدد فيه القيمة كوعي عقلي، وبناء معرفي، بما يستلزمه من معلومات حول هذه القيمة، تؤثث فهمه وتمثله له؛

- بعد وجداني: باعتبار الجانب الذوقي من القيم، والذي يترجم كتبخيسات وتفضيلات تستعمل للانتقاء والتوجيه؛

• بعد سلوكي: حينما ينجم عن التفضيلات السابقة سلوك معين لتثمين شيء ما والإقبال عليه، أو العزوف عنه، من خلال معايير سلوكية، تفضي إلى اختيارات[2].

إن حل المشكلات الحضارية للبلدان العربية والإسلامية في هذا العصر، عصر عولمة الثقافة واكتساح التقنية لكل المجالات، بما فيها مجال الثقافة بمختلف مستوياتها وتجلياتها يتطلب بداية

---

(١) محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٠، ص: ١٣٣.

(٢) هشام المكي ومصطفى المريط وآخرون، صورة التضامن الاجتماعي في الإعلام الوطني: دراسة تحليلية وميدانية، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، يناير ٢٠١٣، وجدة، المغرب، ص: ١٢.

إعادة قراءة علاقة المفهومين فيما بينهما، وسياقات تطورهما وتحولاتهما، باستعراض نقدي وتركيبي لمجموعة من المقاربات والنماذج النظرية والمعرفية لمفكرين غربيين ومسلمين، في أفق بناء حضاري جديد لهذين المفهومين يستحضر إشكالية تعدد الدلالات التي علقت بهما نتيجة توزعهما بين فروع معرفية كثيرة، والتباس العلاقة التي تربط بينهما إلى حدود الآن.

أولًا: رؤية العلوم الاجتماعية الغربية للقيم في مفهوم الثقافة.

١- نموذج عالم الأنثروبولوجيا إدوارد تايلور.

استخدم مفهوم الثقافة بداية بدلالات ومعاني مختلفة، إلا أن هناك شبه إجماع بين الدارسين على أن علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية هو المجال المعرفي الأول والأساس الذي نشأت فيه دلالته المعاصرة في أوربا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولذلك ندين -كما سبق أن أشرنا لذلك سابقا- لعالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد تايلور(١٨٣٢-١٩١٧) بأول تعريف للثقافة وضعه في كتابه «الثقافة البدائية» (primitive culture) سنة ١٨٧١م؛ إذ سينظر إلى المفهوم من خلال بعدين اجتماعي وفردي في نفس الوقت، فالثقافة ترتبط أولًا بالمجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وثانيا بملكة الاكتساب والتعلم الإنسانية. وبهذا المعنى فالثقافة تتجاوز الضرورة والحتمية التي تمليهما الوراثة البيولوجية؛ بفضل الارتقاء والتطور الذي ينقل كل إنسان من بدائيته الطبيعية إلى

محطة الحضارة والمدنية المكتسبة، والتي تضم جوانبا مركبة تشمل ما هو مادي ورمزي. ولذلك فثقافة الإنسان البدائي هي بقايا المراحل الأولى للتطور الثقافي التي مرت منها ثقافة الشعوب المتحضرة، وهذه الفكرة هي التي دافع عنها تايلور. إن دراسة الثقافة هي دراسة تاريخ تطور الفرد في المجتمع، وهي عملية تاريخية وعقلية لتطور عادات الإنسان وتقاليده من حالتها البسيطة غير المعقدة إلى حالتها المعقدة، فالأكثر تعقيدًا.

فلفهم ظاهرة الثقافة ودراستها، وجب الأخذ بعين الاعتبار عوامل يبدو أنه لم يجر الانتباه إليها خاصة: العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والنفسية(١). ورغم ما لهذا التعريف من أهمية فقد واجهته مجموعة من الانتقادات من بينها أنه: وصفي وعام جدًّا، وأنه لا يأخذ في الاعتبار الطبيعة الدينامية للظاهرة الثقافية؛ فهو حاول أن يحصي بعض المظاهر الإنسانية التي يمكن اعتبارها ثقافية كالمعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والعادات، إلا أنه لا يورد أهمها على الإطلاق وهو اللغة، على اعتبار أنها العنصر المؤسس لمنظومة الثقافة بأكملها، إنها العمود الفقري لميلاد ظاهرة الثقافة الإنسانية نفسها، وبها يمكن أن نفسر غياب ظاهرة الثقافة بمعناها البشري الواسع والمعقد عند بقية

(١) عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣م، ص: ٢٣-٢٤.

الأجناس الحية الأخرى. إن هذا المعطى يحتم مشروعية وضع اللغة في طليعة قائمة العناصر المكونة لمفهوم الثقافة البشرية الواردة في هذا التعريف[1].

٢- نموذج إميل دوركايم: التصور الوضعي للثقافة.

لئن كان مفهوم الثقافة غائبا عمليا في أنثروبولوجيا عالم الاجتماع الفرنسي، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث إميل دوركايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨م-١٩١٧م)، فإن ذلك لم يمنعه من اقتراح تأويلات للظواهر التي تعينها العلوم الاجتماعية غالبا على أنها ثقافية[2]، والنظر إلى الثقافة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ومكون وواقع اجتماعي كشيء (chose) لا حياة ولا حركة في داخله في كتابه «قواعد المنهج السوسيولوجي»[3].

لقد كان هم إميل دوركايم الأساسي هو العمل على استقلال علم الاجتماع عن باقي العلوم الأخرى، غير أن تصوره الوضعي (positivisme) لدراسة الظواهر الاجتماعية سيدعو بشكل غير مباشر المهتمين بدراسة الثقافة كأبرز ظاهرة اجتماعية، والمتأثرين

---

(١) محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٦م، ص: ٤٥.

(٢) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، مارس ٢٠٠٧م، ص: ٤٩.

(٣) Emile Durkheim, les règles de la méthode sociologique, PUF/Quadrige, Paris, 1981, P: 15.

بمنهجه إلى استبعاد المعالم القيمية الداخلية أو الروحية وانعكاساتها على سلوك الفرد وتغير المجتمع كما طرحه في أعماله الأولى التي كانت تتسم بأنها مادية. غير أنه سينحو منحا مثاليا في أعماله اللاحقة، وخاصة في كتابه: الأشكال الأولية للحياة الدينية، حيث سيبرز فيه دور الأفكار الدينية والأخلاق والقيم باعتبارها الحجر الأساس في أي نظام اجتماعي وليست العوامل المادية كتقسيم العمل. فقد اهتدى إلى أن الثقافة هي التي تشكل المجتمع وليس العكس[١]، واعتبر المجتمع الغاية الرفيعة لكل نشاط أخلاقي فهو أولا: أمر يتجاوز نطاق المشاعر الفردية، وهو في نفس الوقت، ذو شأن سام رفيع، بالنسبة لهذه المشاعر، وهو ثانيا: يملك كل خصائص السلطة الأخلاقية، التي من شأنها أن تفرض الاحترام فرضا (..) وما الحضارة في حقيقة الأمر غير عمل اجتماعي في أساسه يقوم على اتحاد الناس وارتباطهم فيما بينهم وبين الأجيال المتعاقبة منهم، وهي جملة التراث الذي نعلق عليه أعظم قيمة. بل إنها حصيلة لأرفع القيم الإنسانية إطلاقا[٢]. غير أن تناقل هذه القيم الإنسانية يمر عبر الأساطير والقصص والمحكيات الشعبية، فقد استنتج دوركايم بأن تواصل القيم ذات

---

(١) دفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، بيروت، ٢٠١٣م، ص: ٥٦.

(٢) إميل درووركايم، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة حسن أنيس، مكتبة الأنجلوالمصرية، ط١، ١٩٦٦، ص: ٩٤.

البعد الأخلاقي والديني وقيم النبلاء، جعلت من الآباء والأبناء شركاء يمنحون لبعضهم البعض القيم الإنسانية[1].

إن الرؤية التشييئية التي تبناها دوركايم في أعماله الأولى للواقع الاجتماعي، والمؤمنة بالخضوع للضرورة والحتمية والسلبية ستجعل من كل باحث في الثقافة وتأثيراتها، باحثا في مظاهرها الخارجية المادية فقط وغير مكترث بالجوانب الخفية الروحية والنفسية الفاعلة. ولا شك بأن هذا المنهج المقترح لن يقدم تصورا شاملا كافيا وافيا عن الثقافة كظاهرة اجتماعية تحضر بكل أبعادها المعقدة الفردية والجماعية، المادية والروحية.

٣- نموذج ماكس فيبر: نقد التصور الماركسي للثقافة

لا يولي الفكر الماركسي أهمية كبرى للثقافة كعامل مؤثر في سلوكات الأفراد وتغير المجتمع، بل يعطي الأولوية والحسم للعوامل الاقتصادية للدول. فالثقافة مجرد «بنية فوقية» تتكون من أشكال الوعي الاجتماعي أو الشؤون الثقافية كالأفكار والقيم والمعتقدات، والثقافة فرع من فروع «البنية التحتية» أي البنية الاقتصادية والاجتماعية ذات الأساس المادي، ولذلك يطرح ماركس ضرورة دراسة البنية التحتية لفهم المجتمع، وهي تعبر عن

(١) Célestin Bouglé, leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs, Paris Armand colin, 2éme Ed, 1978, pp: 174-178.

نفسها عبر البنية الفوقية. ومن ثم، ينتج عن البنية التحتية بنية فوقية ثقافية ملائمة لها[1].

إن الثقافة في الأدبيات الماركسية أداة إيديولوجية لممارسة العنف الرمزي تستعملها الطبقة البورجوازية الحاكمة في سيطرتها وإخضاعها وصراعها مع الطبقة العمالية، إنها أيضا وسيلة لإعادة إنتاج نفس التراتبية الطبقية، بل أكثر من ذلك نجد عداء واضحا لدى روادها للعناصر الروحية للثقافة كالدين والقيم والعادات وغيرها، والتي تقف في اعتقادهم كعوائق وكوابح لتحولات المجتمعات.

ونتيجة لهذا التحليل المادي التاريخي فثقافة الطبقة المهيمنة هي دوما الثقافة المهيمنة، والتي لا تكتسب تفوقها من ذاتها أو أن لها قوة انتشار تأتيها من «جوهرها» الخاص وتجعل منها قوة مهيمنة على الثقافات الأخرى«طبيعيا»، بل يرتبط هذا التفوق بالقوة الاجتماعية النسبية الخاصة التي تسندها. إن الحديث عن ثقافة مهيمنة وثقافة مهيمن عليها ضرب من المجاز، إذ إن ما يوجد، واقعًا، هي جماعات اجتماعية تربط بينها علاقات هيمنة وتبعية[2].

وعلى عكس هذا التصور سيتبنى ماكس فيبر(Max Weber)

---

(١) ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، ص: ٤٠-٤١.

(٢) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، ص:١٢١.

(١٨٦٤م-١٩٢٠م) أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث موقفا يشدد على ما للعوامل الثقافية من تأثير في تغيرات المجتمعات وتحولاتها. فالقيم الدينية البروتستانتية هي عوامل أساسية أدت في اعتقاده إلى ظهور الرأسمالية المعاصرة كظاهرة اقتصادية في المجتمعات الغربية[١]، ولذلك فالسلوكات المادية التي تتخذها طبقة المقاولين الرأسماليين ليست قابلة للفهم ما لم نأخذ بعين الاعتبار تصورهم للعالم ونسق القيم لديهم. وإذا كانت هذه الطبقة قد ظهرت -أولا- في الغرب فليس في ذلك مصادفة لأن انبثاقها يعود -بحسب رأي فيبر- إلى سلسلة من التغيرات الثقافية المتصلة بميلاد البروتستانتية[٢]. وهي الحقيقة التي غفل عنها ماركس بسبب هوسه بالعوامل المادية، فالظاهرة الثقافية كالعقيدة الدينية ممكن أن تكون بحد ذاتها عاملا مهما في تحفيز التطور الاقتصادي والمادي[٣].

ونتيجة لذلك أصبح الفكر السوسيولوجي الفيبري يعرف بعلم الاجتماع الفهمي؛ أي ذلك الفكر السوسيولوجي الذي تتجاوز رؤيته المنظور الماركسي الاقتصادي المادي في تفسيره للرأسمالية وغيرها من الظواهر الاجتماعية، والتي لا تكون الأفكار والقيم

---

(١) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص: ١٩٨.

(٢) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، ص: ١٣٥.

(٣) ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، ص: ٥٠.

والتصورات، بالنسبة إليها، إلا انعكاسا أو بنية فوقية لوضعيات اقتصادية معينة[1]. وبالمقابل فعلم الاجتماع الفهمي يسعى إلى محاولة فهم خبايا العوامل الثقافية ومدى تأثيرها في خلق الدوافع والحوافز عند أفراد المجتمع الذي تتأثر حتما مسيرته بها[2].

وهكذا يبدو ماكس فيبر أكثر تحررا من المادية والوضعية الضيقتين لفهم وتفسير سلوكات الأفراد والظواهر الاجتماعية وحركية المجتمعات البشرية، إلا أن علم الاجتماع الغربي المعاصر بقي متأثرا أكثر بالتراث السوسيولوجي الكلاسيكي لكل من دوركايم وماركس بالنسبة للاهتمام بدراسة الثقافة، وفهم طبيعة وعمق الجوانب الخفية لمكوناتها كمعلم بشري معقد[3]. وهذا الأمر يجرنا إلى الانفتاح على بعض الأطروحات النقدية الغربية والبدائل المقترحة التي سعت فيما بعد إلى استكشاف الجوانب الخفية من الثقافة حيث تحضر القيم، وتحاول إعادة الاعتبار إليها عند كل محاولة تأسيس إبستيمولوجية لهذا المفهوم المركب والمعقد.

١- نماذج غربية نقدية:

أ- النظرية النقدية للثقافة لمدرسة فرانكفورت

كان رواد مدرسة فرانكفورت من بين المفكرين الأوائل الذين

---

(١) نفس المرجع، ص: ١٣٨.

(٢) محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، ص: ٢٥٨.

(٣) نفس المرجع، ص: ٢٥٨.

اهتموا بدراسة وتحليل الشؤون الثقافية المستجدة في القرن العشرين مع ظهور وسائل اتصال جديدة كالمذياع والسينما وما ترتب عنه من زيادة إنتاج السلع الثقافية. وترتبط النظرية النقدية بمدرسة فرانكفورت التي تأسست سنة ١٩٢٣م بمعهد الأبحاث الاجتماعية بذات المدينة الألمانية، وقد هاجر روادها إلى جنيف سنة ١٩٣٣م مع وصول النازيين للحكم في ألمانيا، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية إبان الحرب العالمية الثانية، قبل أن تعود مجددا إلى ألمانيا في بداية الخمسينيات.

ويميز الباحثون في النظرية النقدية بين ثلاث مراحل أساسية قطعتها هذه النظرية في تشكلها وتطورها: الأولى خلال فترة الريادة من الثلاثينيات إلى أواخر السبعينيات، وهي فترة الجيل الأول كهوركايمر، وماركوز، وأدورنو، وفروم ...، والثانية خلال فترة التجديد من بداية السبعينيات إلى سنوات الثمانينات من القرن الماضي، وهي فترة الجيل الثاني كيورجين هابرماس، وكارل أوتو آبل، وألبرشت فيلمر ...، أما المرحلة الثالثة فيمثلها أكسل هونيث بشكل أساسي، وهو رائد الجيل الثالث ومدير معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت[1]. إلا أن النظرية النقدية الجديدة لم تفقد اهتمامها الخاص بفلسفة العلوم الاجتماعية، ونقد الايدولوجيا.

وتهدف النظرية النقدية حسب هوركايمر إلى تحقيق مهام ثلاث :

---

(١) كمال مونير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص: ١٠.

أولها، الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها وحددتها، وهنا يتوجه هوركايمر، كما فعل ماركس، إلى تحقيق الانفصال عن المثالية الألمانية، ومناقشتها في ضوء المصالح الاجتماعية التي أنتجتها؛

والمهمة الثانية للنظرية النقدية عنده، هي أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهبا خارج التطور الاجتماعي التاريخي، أي أنها لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأ إطلاقيًا، أو أنها تعكس أي مبدأ إطلاقي خارج صيرورة الواقع، والمقياس الوحيد الذي تلتزم به هو كونها تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية في تنظيم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة.

أما المهمة الثالثة، فهي التصدي لمختلف الأشكال اللامعقولة التي حاولت المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل، وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنها هي التي تجسد العقل، في حين أن هذه الأشكال من العقلانية المزيفة ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة، وهو ما دعاه هوركايمر بالعقل الأداتي[١]، أي أن رؤية العالم في المجتمعات الصناعية الحديثة تتم بوصفه أداة ووسيلة لتحقيق غايات ذات بعد مادي استهلاكي، في حين يتم إغفال والتغاضي عن

---

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٤م، ص: ٢٠٦-٢٠٧.

الجوانب الإنسانية الروحية والجمالية، فبهذا المنظور سينظر إلى الغابة كخزان لصناعة الورق وللتجهيزات المنزلية، وأخشابا للتدفئة وليست منظرا طبيعيا خلابًا.

كما ركزت النظرية النقدية من جهة أخرى على أدوات ووسائل السيطرة العقلية والذهنية كمفتاح لنجاح الرأسمالية، فبالنسبة إليها هناك ثلاث ملامح توجه الثقافة الرأسمالية في وظيفة محددة لهذه الوسائل وهي:

«أولا: طريقة التفكير المسماة السبب الأدائي أو الوسيلي، والذي تم وصفه من طرف جرايب سنة ١٩٤٨م على أنه طريقة النظر للعالم الذي يبرر سيطرة الأفراد على بعضهم البعض، وسيطرة النظام على تخدير(تغييب) الأفراد؛

ثانيا: دور الإعلام أو الثقافة الشعبية في عمليات التفكير للأفراد، ومن ثم تحويلهم إلى عدم القدرة على نقد المجتمع الذي يعيشون فيه. ولهذا سينتبه رواد فرانكفورت إلى دور ثقافة الإعلام باعتبارها نظاما آخرا من الأدوات الخاصة بالهيمنة؛

ثالثا: سيطرة وانتشار نمط معين من الشخصية الذي لا يقبل فقط السيطرة أو الهيمنة، ولكنه كذلك يرغب بنشاط بها»[١].

وتأسيسا على ما سبق، تبدو النظرية النقدية كنظرية نقدية

---

(١) فيليب جونز، النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، ترجمة محمد ياسر الخواجه، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص: ١١٩.

للمجتمع الرأسمالي الاستهلاكي بنزعته العلمية والعقلانية المغالية، وإيديولوجياته المهيمنة، كما أن جذورها الماركسية جعلتها تعتمد على المادية التاريخية، بمنحها دورا أساسيا للإنسان في صنع التاريخ والتغيير المجتمعي، بتسليح الطبقة العاملة (البروليتاريا) بفكر نقدي تغييري، ووعي طبقي تنويري، والنهوض بالثقافة بمختلف تجلياتها، والاهتمام بالفرد كمركز للفكر والعمل، والعناية بشكل من الأشكال بعلم نفس الفرد والتحليل السيكولوجي. لذلك سيدعو فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى تجاوز الوضعية، التي ادعت الموضوعية والحياد، وإمكانيات دراسة المجتمع بنفس الأساليب والطرق والخطوات المنهجية التي تدرس بها العلوم الطبيعية(١).

إن استبعاد البعد الإنساني والتأملي والأخلاقي في كل عملية دراسة أو بحث جعلت مفكري فرانكفورت يعتقدون بأن التراث الوضعي يميل للنظر إلى البشر باعتبارهم كائنات لا قوة لها في مواجهة المجتمع، وهو ما يتضح لدى دوركايم الذي يؤكد أن الفرد يجد نفسه في مواجهة المجتمع كقوة أسمى منه عليه أن ينحني أمامها، أو ما يؤكد عليه ماكس فيبر حين يرى أن الفرد في المجتمعات البيروقراطية، رأسمالية أم اشتراكية، ليس إلا ترسا في آلة كبيرة. وعلى العكس من ذلك ترى النظرية النقدية أن ذلك ناتج عن العمق الداخلي للإنسان، ومن ثم، تؤكد هذه النظرية على

---

(١) كمال مونير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص: ٤٤-٤٥.

العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، كذوات مستقلة غير خاضعة، تعكس جوانب الحقيقة الكلية(١).

وبشكل عام، فقد هاجم مفكرو مدرسة فرانكفورت سعي الوضعية إلى تحقيق المعرفة العلمية، وتكميم الحقائق، بما يؤدي إلى ضياع المعنى الجوهري للظواهر الاجتماعية. وأنه ارتباطا بذلك، فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع إلى فصل المعرفة عن بعدها الأخلاقي، وهو ما يعني استبعاد الموقف الأخلاقي للباحث، عن طريق الادعاء بأن علم الاجتماع هو علم متحرر من القيمة، وهو ما يعني أيضا أن هذا العلم يمكن أن يكون أداتيا بالنسبة للقوى الاجتماعية المتسلطة، أو هو وسيلة للتحكم والهيمنة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة(٢).

كما أتت النظرية النقدية -أيضا- كرد فعل على النظريات النقدية للعقل المثالي كما عند كانط وهيجل، بالاعتماد على القراءة الماركسية الجدلية، والاستعانة بالمادية التاريخية. كما وقفت إزاء النظريات البورجوازية التي مارست صنوفا من السلطة الفكرية، ورفضت الفصل بين النظرية والممارسة، بعد أن كانت النظرية في المثالية الألمانية هي المفضلة.

يمكن مما سبق أن نتحدث عن ثلاثة عناصر مترابطة قامت

---

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ص: ٢١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٢-٢١٣.

عليها مدرسة فرانكفورت وهي:

- «النقد المعرفي والمنهجي للوضعية، أو للنزعة العلمية المغالية عموما في العلوم الاجتماعية؛

- وموقف نقدي بإزاء التأثير الإيديولوجي للعلم والتكنولوجيا، باعتبارهما عاملين هامين في خلق شكل تكنوقراطي بيروقراطي جديد للتسلط؛

- واهتمام خاص بصناعة الثقافة، أو عموما بالأوجه الثقافية للتسلط»[(١)].

وتعزى فكرة صناعة الثقافة إلى هوركهايمر وأدورنو في مقال لهما نشر سنة ١٩٧٢م تحت عنوان «صناعة الثقافة - التنوير كخداع للجماهير»[(٢)]، حيث نبها إلى مخاطر العولمة ومحاولات التنميط والجمهرة وإدماج التسلية على مستقبل الثقافة. فالثقافة باعتبارها صناعية عملية احتكارية للحياة الثقافية، أخرجت بقوتها المادية والإدارية الأشكال الثقافية الأخرى والإنتاج الثقافي مثل الثقافات الفولكلورية الأصيلة من الصورة[(٣)]. وتبعا لهذا فدور وقيمة الثقافة

---

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ص: ١٠٠-١٠١.

(٢) Horkheimer, M. and The. Adorno, Dialectic of Enlightement, Herder and Herder, N.Y, 1972, pp: 120-167. Adorno, T. W., with Max Horkheimer. Dialectic of Enlightenment. Trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford UP, 2002.

(٣) ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، ص: ٧٣.

أصبح محددا في مدى إشباع رغبة الجمهور بسلع استهلاكية وإعلام ترفيهي فقط.

ولعل هذه الوضعية المقلقة هي دفعت هربرت ماركوز (توفي سنة ١٩٧٩م) إلى تبني نظرية الإنسان ذي البعد الواحد كأساس اجتماعي لتحليل واقع المجتمعات الصناعية الحديثة. ويورد جورج طرابيشي في تقديمه لترجمة كتابه الصادر سنة ١٩٦٤م تعريفا للثقافة من هذا المنظور باعتبارها ثنائية البعد تعمل على التمييز بين الواقع، وبين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع. بيد أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية في سبيلها إلى التخفيف من حدة التنافس بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاق واسع وتجاري[١].

إن العقلانية التكنولوجية التي تسم هذه المجتمعات في طريقها إلى تصفية القيم، أي تلك العناصر المعارضة والمتعالية في الثقافة، وتحويلها إلى ثقافة ذات بعد واحد تشبع حاجات زائفة، فنجاح هذه المجتمعات أو إخفاقاتها تضعف ثقافتها الرفيعة وتدحضها[٢]، إن هذه العناصر التي تشكل بعدا آخر للثقافة الرفيعة هي في طريقها إلى الزوال في عصر العولمة الثقافية، عبر تشويه قيمها الجمالية

---

(١) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٩١.

والفكرية والأخلاقية وتحويلها إلى قيم مادية مصنعة، فالآثار الأدبية والفنية باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تريح أو تهيج[(١)]، وهكذا أمست موسيقى الروح -مثلا- موسيقى تجارية[(٢)]. والنتيجة أن تصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم عن طريق نفي القيم الثقافية واطراحها، بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم، وعن طريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاق واسع. إن هذه القيم هي في الواقع أدوات للتلاحم الاجتماعي. وعظمة الفن الحر والأدب الحر ومثل المذهب الإنساني وأفراح الفرد وأتراحه وتحقيق الشخصية الإنسانية تشكل جميعها عناصر هامة في التنافس بين الشرق والغرب[(٣)].

وعلى خطى «هربرت ماركوز» سيولي «يورجين هابرماس»، مجدد مدرسة فرانكفورت وممثل النظرية النقدية في مرحلة ما بعد الحداثة، أهمية قصوى لمفهوم الاتصال أو التواصل أو العقل التواصلي فقد أعاد للقيم والمعايير الاجتماعية أهميتها، وتبنى الكفاءة الأخلاقية كمضمون للاتصال الاجتماعي، وعلى أسبقية اللغة، وأولويتها على العمل، وكرس مزيدا من الاهتمام لتحليل الهياكل الاقتصادية والسياسية، فيما نجد، على العكس، إشارات ضئيلة في أعماله لصناعة الثقافة[(٤)].

(١) نفسه، ص: ١٠٠.

(٢) نفسه، ص: ٩٣.

(٣) نفسه، ص: ٩٢.

(٤) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ص: ١٢٥.

وهكذا ستبتعد النظرية النقدية في مراحلها الأخيرة عن الماركسية التي انطلقت منها في بداياتها، بل أعلنت هذه النظرية فشلها عندما اعترف روادها بذلك صراحة، فهربرت ماركوز أقر بأن النظرية النقدية لا تملك مفاهيم تسمح بتخطي الفاصل بين الحاضر والمستقبل، ولا تمنح الوعود جزافًا، فهي لم تنجح حتى الآن وظلت سلبية[1]، وحينما اعتبر هابرماس بأن نظرية ما بعد الحداثة حالة مرضية، بسبب اختلال التوازن بين القيم المادية والقيم المعنوية، فترتب عن ذلك أن تحولت عقلانية التنوير إلى حالة مرضية مأساوية، وتلك هي الحالة التي يصف بها تصور فرانسوا ليوتار وجان بودريارد لما بعد الحداثة[2].

ب- نموذج توماس ستيرنز إليوت: الدين كمحدد أساسي للثقافة

رغم ارتباط اسم ت.س. إليوت (Thomas Stearns Eliot) (١٨٨٨م-١٩٦٥م) بالشعر والنقد الأدبي، إلا أن هذا المفكر الإنجليزي الحاصل على جائزة نوبل للآداب سنة ١٩٤٨م استطاع أن يضع بصمته المتميزة في تاريخ تطور مفهوم الثقافة، بتأليفه في السنة ذاتها لكتابه «Notes Towards the Definition of Culture»، المترجم إلى العربية سنة ٢٠١٠م تحت عنوان: «ملاحظات نحو تعريف الثقافة».

---

(١) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ص: ٢٦٨.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٦٢-١٦٣.

يوضح لنا المترجم شكري محمد عياد مبررات إليوت في اختياره لهذا العنوان عندما يطرح سؤاله: هل هناك شروط ثابتة إذا تخلفت، فليس لنا أن نتوقع قيام ثقافة راقية؟ إن ت. س. إليوت لا يعدنا بنظرية حول مفهوم الثقافة، أو القوى الثقافية، والعوامل الثقافية، ولكنه يكشف لنا عن أسباب نمو الثقافة وتدهورها، فشروط قيام شيء ما لا تستتبع بالضرورة قيام هذا الشيء، فلفظة «ملاحظات» فى هذا العنوان يدل على جملة أشياء:

«الأولى: أن الثقافة في نظره ليست نتاجا حتميا لقوى أو عوامل؛

الثانية: أنه لا يحاول أن يقدم حلولا لمشكلات ثقافية قائمة فعلًا، بل يحاول أن يرسم صورة للثقافة الراقية كما يتصورها؛

الثالثة: على أنه يقصد إلى نقد أفكار معينة عن الثقافة، لا تلتئم مع هذه الصورة، أو لا تراعى تلك الشروط»[(١)].

ومن أجل إدراك مفهوم الثقافة وضع إليوت شروطا ثلاثة إذا ما تحققت، تم بها تحقيق الثقافة بالضرورة وهي:

أولا: البناء العضوي، ويرى أنه يساعد على الانتقال الوراثي للثقافة داخل ثقافة ومجتمع معينين، باستمرار الطبقات الاجتماعية.

---

(١) توماس ستيرنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عياد، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، عدد ١٦٢٣، القاهرة، ٢٠١٠م، ص: ٧.

ثانيا: القابلية للتحليل: ويرى وجوب أن تكون الثقافة (من وجهة النظر الجغرافية) قابلة للتحليل إلى ثقافات محلية (البعد الإقليمي للثقافة).

ثالثا: التوازن بين الوحدة والتنوع في الدين، ويرى أن هذا الشرط مهم لأنه في الكثير من الثقافات لا يمكن إغفال أو تهميش عامل الدين، إذ لا يمكن أن تظهر ثقافة أو تنمو إلا وهي متصلة بدين: ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقا لوجهة نظر الناظر[١].

ويعزو «مايكل ديننغ» هذه الفكرة الحداثية للثقافة إلى أزمة التفكير الديني التي مرت منها أوروبا، والمعارك بين الكنيسة والطوائف المنشقة، فالبنسبة إليه فإليوت فهم الثقافة في ضوء الجدل التاريخي بين الهيلينية والعبرانية، الموروث الكلاسيكي والوحي التوراتي، ولذلك فقد تخيل الثقافة ككل مثالي يشمل الرابط الاجتماعي المتمثل في جدالاته المذهبية، وهنا يمكن أن نقع في خطأين، إما أن ننظر إلى الدين والثقافة باعتبارهما متماهيان، أو نرى علاقة بين الدين والثقافة، ولذلك سينتهي الأمر بإليوت لحل الأحجية إلى مجاز مفاده: الثقافة هي تجسد الدين[٢]، وهذا الأمر

(١) نفس المرجع، ص: ١٩- ٢٠.

(٢) مايكل دينتغ، الثقافة في عصر العوالم الثلاثة، ترجمة أسامة الغزولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٤٠١، الكويت، يونيو ٢٠١٣، ص: ١٠٧-١٠٨.

يمكن تلمسه بشكل جلي في الفصل الرابع: «الوحدة والتنوع: الفرقة والنحلة» من كتاب إليوت السابق ذكره.

ولعل الخطأ الذي وقع فيه كل من حاول تعريف مفهوم الثقافة حسب إليوت هو الفصل بين هذه المعاني الثلاثة، فتايلور استخدم المعنى الأول العام والأنثروبولوجي بمعزل عن المعنيين الآخرين، ولذلك وجب أن ننظر إلى المجتمعات المعاصرة التي بلغت درجة عالية من النمو بهذه الزوايا الثلاثة، وعند هذه النقطة تدخل الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع(١). ومن هذا المنظور فالحديث عن الفرد الكامل الثقافة هو محض خيال، والبحث عن الثقافة لا يجب أن يكون في فرد أو جماعة من الأفراد المستقلين بل في نطاق أوسع هو المجتمع ككل؛ فالسلوك المهذب بدون تعليم أو فكر أو حساسية للفنون يجنح بالمرء إلى آلية مجردة، وأن العلم بدون سلوك مهذب أو حساسية إنما هو حذلقة، وأن القدرة الفكرية مجردة من الصفات الأكثر إنسانية لا تستحق الإعجاب إلا كما يستحقه ذكاء طفل معجزة في لعب الشطرنج، وأن الفنون بدون إطار فكري زيف وخواء(٢).

مما سبق من تحليل ومناقشة لهذه النماذج المختارة من الفكر الغربي نستنتج أن مفهوم الثقافة في سياقه الغربي تأثر بالمراحل التي

(١) توماس ستيرنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عياد، ص: ٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٧.

قطعها الفكر الغربي، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، لذلك تعددت دلالاته ومجالاته وحدوده ومفارقاته وتجاذباته مع مفهوم القيم: بين الفردي والجماعي، المادي والرمزي، الفطري والمكتسب، وبإنكار الدين والقيم كمحددات أساسية للثقافة في التصورات الوضعية إلى النقد الداخلي والاعتراف المحتشم بضرورة استحضار الدين باعتباره أساس الثقافة وروحها، وليس جانبا خفيا رمزيا يفلت من كل عملية تحديد في بعض التصورات النقدية اللاحقة والنموذج المتميز للإنجليزي ت. س. إليوت.

إن تعدد أطروحات الفكر الغربي المقدمة سابقا لعلاقة القيم بمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتضاربهما وتناقضهما أحيانا يعطينا مشروعية إعادة النظر في هذين المفهومين، ومساءلة العلاقة الحقيقية التي تربط بينهما من جديد، ويدفعنا بالمقابل إلى الانفتاح على مقاربات أخرى ستحاول النظر إلى الثقافة من زوايا نظر حضارية أخرى مغايرة تنفتح على مجالات أخرى تم تهميشها أو تقزيم دورها في الفكر الغربي.

ثانيًا: الرؤية المعرفية للقيم في الثقافة بين إشكالية التأصيل وإبداع البدائل.

إن البحث عن رؤية معرفية للثقافة كنظرية تأسيسية بديلة تقوم على إعادة الاعتبار للقيم ممثلة في الدين كمحدد جوهري للثقافة، واستيضاح إن كانت صالحة لأن تكون كذلك أم لا يحتاج منا أولًا

إلى بحث نظري متسلسل حول حضور هذه المقاربة في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة، وتبيان مدلولاتها وتحديد حقولها وحدودها المعرفية، وذلك بالربط بين التأطير النظري والتجسيد الواقعي من خلال اختيارنا لخمسة نماذج متميزة نعتبرها تراكمات وامتدادات، سنعمل على تجميع خيوطها النظرية الناظمة، وتحليلها بما يقتضيه المقام.

١- نموذج مالك بن نبي: مشكلة الثقافة

لا يمكن الحديث عن الرؤية المعرفية للثقافة بدون استحضار المفكر الجزائري مالك بن نبي صاحب كتاب «مشكلة الثقافة» الصادر باللغة العربية سنة ١٩٥٩م، والذي شغلته قضية الثقافة وظلت حاضرة في جل إنتاجاته وإسهاماته الفكرية على اعتبار أنها جوهر المشكلة الحضارية التي يمر منها العالم الإسلامي، ولذلك حاول أن يصل إلى فهمها وإيجاد حلول لها منذ أن ألف أول كتاب تحدث فيه عن الثقافة، وهو كتاب (شروط النهضة) الصادر باللغة الفرنسية في باريس عام ١٩٤٨م.

سينطلق مالك بن نبي في كتاباته من قاعدة مفادها أن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة التي يمكن تحليلها إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت[1]، وكل تفكير في مشكلة الحضارة هو في الأساس

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، الطبعة الرابعة (معادة)، دمشق، ٢٠٠٠م، ص: ٥٠.

تفكير في مشكلة الثقافة، باعتبار أن الحضارة في جوهرها مجموعة من القيم الثقافية المحققة. وإذن فمصير الإنسان مرهون دائمًا بثقافته[1]، كما أن اتجاه الحضارة هو محصلة معادلة جبرية من متغيرين هما: المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي[2].

ولا يمكن تعريف أو فهم أو حل مشكلة الثقافة ما لم ننظر إليها من خلال زاويتين: الأولى في ضوء حالتنا الراهنة المعيشة وهي سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي، والثانية تحدد حسب مصيرنا وهي إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل[3].

إذن فالأمر يتعلق بعمليتين هما: الهدم والبناء. فإذا كانت الأولى ترتبط بالإرث الثقافي المتخلف وجب هدمه وتحطيم الوضع الموروث عن عصور التخلف، وتصفية عادات المجتمع وتقاليده وإطاره الخلقي مما فيه من عوامل فتاكة وركام سالب، لأن تصفية الأفكار الميتة وتنقية الأفكار المميتة يعدان الأساس الأول لأية نهضة حقة[4]، فإن الثانية ترتبط بضرورة البناء بتحديد محتوى الثقافة وعناصرها الجوهرية التي تصل المجتمع المتطلع إلى التقدم بمقتضيات المستقبل، وهو عموما يدور حول الإجابة عن السؤال

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، ص: ١٠١.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: ١٠٨.

(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: ٨٥-٨٦.

(٤) زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٨م، ص: ٩٦.

التالي: كيف يتم إعداد ثقافة؟[1]

وبعد اثني عشر عاما على صدور الطبعة الأولى من كتابه «مشكلة الثقافة» سيقر مالك بن نبي في مقدمة الطبعة الثانية بأن الأفكار التي عرضها حول فكرة الثقافة كانت غريبة في الوسط الثقافي العربي، إذ لم يسبقه إليها دارس عربي من قبل، وذلك لأنه تناول القضية من زاوية جديدة متميزة عن أطروحات علماء الاجتماع الغربية السائدة في هذا المجال. وفي اعتقاده أن السر في غرابة الأفكار التي توصل إليها يمكن إرجاعه إلى عاملين:

أولا: لأن هذه الأفكار لم تنهج منهج الدراسات الغربية في الموضوع لأسباب منهجية؛ وثانيا: لأن الأفكار المعروضة ليست في جوهرها إلا امتدادا وشرحا تحليليا من ناحية، وتركيبا من ناحية أخرى للأفكار التي قدمها في أحد فصول كتابه (شروط النهضة)، الذي نشر منذ ربع قرن باللغة الفرنسية، أي عندما كان الموضوع بكرا لا بالنسبة للعالم الإسلامي فحسب، بل أيضا في بلاد الغرب[2].

إن منطلق فهم الواقع ومشكلاته -ومن بينها مشكلة الثقافة- يتحدد على قاعدة التمايز والاستقلال الثقافي، فكل تفسير للثقافة إلى حدود الآن يمكن رده إلى مدرستين: المدرسة الغربية التي ظلت

---

(١) الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهدى، الطبعة الأولى، بغداد، العراق، ٢٠٠٦م، ص: ٢١١.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص: ١١.

وفية لتقاليد عصر النهضة، وهي ترى عموما أن الثقافة ثمرة الفكر، أي ثمرة الإنسان. والمدرسة الماركسية التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع[1].

بمعنى آخر تقوم المدرسة الأولى على فلسفة الإنسان، التي تتأسس على النزعة الفردية الحاكمة على الثقافة الغربية، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة، وحيث ستعرف الثقافة على أنها تراث «الإنسانيات» الإغريقية اللاتينية، بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان. أما المدرسة الثانية فتقوم على فلسفة الجماعة، أي تنهل من تلك النزعة الاجتماعية الحاكمة على الثقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكون رؤيتهم للثقافة، ولهذا يعرفون الثقافة في البلاد الاشتراكية كما يقول ابن نبي على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة.

ويرى ابن نبي أن هذين التعريفين يعدان من الوجهة التربوية مشتملين على فكرة عامة عن الثقافة، دون تحديد لمضمونها القابل لأن يدخله التعليم في عقلية الجماعة، ولذلك سيرى ضرورة الربط الوثيق بين الثقافة والحضارة، عندها يمكن الحديث عن الثقافة كنظرية في السلوك، أكثر من اعتبار الثقافة نظرية في المعرفة[2]. والنتيجة لا يمكن تصور تعريف للثقافة من زاوية نظرية فقط، بل لابد أن يضاف إليه البعد العملي (السلوكي) أو التربوي حيث تتجسد القيم.

---

(١) نفس المرجع، ص: ٢٩.

(٢) نفس المرجع، ص: ٧٢-٧٣.

إن مالك بن نبي بهذا التحليل لا يرى في التعريفات المطروحة للثقافة سواء منها ما عبر عن وجهة النظر الغربية أو الماركسية التي أشرنا إلى بعضها سابقا ما يدعو إلى الاعتراض، أو أن قصورها يعود إلى خطأ فيها، وإنما لأن مضمونها لا يمكن أن يعطينا مفتاح حل المشكلة في الظروف النفسية والزمنية للمجتمعات العربية والإسلامية الخاصة.

فمن التحليل النفسي للثقافة، إلى التركيب النفسي للثقافة، ومن الكشف عن الفروقات بين الثقافة والعلم، إلى الكشف عن الارتباط بين الثقافة والحضارة، واعتباره الدين أساس قيام المجتمعات والحضارات لذلك وجب البحث عن أصلها الديني الذي بعثها[1]، وبعد مناقشات ومقاربات مستفيضة وناضجة لأفكار وتصورات حول الثقافة تنتمي لمدارس فكرية وفلسفية رأسمالية وماركسية مختلفة، ينتهي مالك ابن نبي إلى تعريف عملي يصفه بالشامل، فالثقافة تعني: «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»[2]، أو بعبارة أخرى فهي: «الجو المشتمل على أشياء ظاهرة مثل الأوزان والألحان والحركات وعلى أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد. بمعنى هي الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة

(١) شروط النهضة، مالك بن نبي، ص: ٥٦.

(٢) نفس المرجع السابق، ص: ٧٤.

في مجتمع معين ويطبع الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر»[1]. إنها بتعريف شاعري: «الجو المتكون من ألحان وأنغام ونغمات وروائح وسكنات وأضواء، ومن جوانب مظلمة، إنها هذا الجو الذي تتفتح فيه النفس، وتشعر بوجودها في إطار عام»[2].

بهذا التعريف تصبح الثقافة الرأسمال الأولي في الوسط الذي يولد فيه الفرد، والمحيط الذي يشكل فيه طباعه وشخصيته، والذي يعكس حضارة معينة، ويتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر[3]، والذي يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان، ومقومات المجتمع، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعا في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية[4].

إن تعريف الثقافة بالتحديد الإيجابي الذي أشرنا له سابقا يجب أن يقوم على تحديد العناصر الجوهرية التي تعد ضرورية تماما للمركب الاجتماعي للثقافة وهي:

- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية؛

---

(١) مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، طبعة معادة للطبعة الأولى ١٩٧٩م، دمشق، ٢٠٠٢م، ص: ١٤٧.

(٢) مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، ط٢، دمشق، ٢٠٠٥م، ص: ١٠٦.

(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: ٨٩.

(٤) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص: ٧٤.

- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام؛
- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام؛
- الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون[1].

إذن، لا يمكن تصور الثقافة بمفهومها المتكامل والمتوازن إلا بهذا التركيب المتآلف للأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والفن الصياغي[2]. وما يمكن ملاحظته أن ابن نبي يعتبر أن الاختيار الثقافي الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، بتقديمها للذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في سلم ترتيب القيم، أحدث في الثقافة الغربية انفصالا عن الثقافة الإنسانية، كما أحدث خللا منهجيا أدى إلى قلب القيم، وإلى نتائج خطيرة على مصير الحضارة الغربية نفسها، وعلى الإنسانية عمومًا.

فقد أدت النزعة الجمالية إلى الاستعمار، والإباحية والعبثية، وتفكيك الروابط التي تحفظ المجتمع من الانحلال، وإلى تمركز الإنسان. ويضرب مثلا بظاهرة الاستعمار باعتباره «ظاهرة ثقافية» تعبر عن نمط ثقافة معينة قائمة على السيطرة، فالعقل الأوروبي المحكوم بإطار ثقافي قدم الجمال على المبدأ الأخلاقي في ترتيب

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: ٩٣.

(٢) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩١م، ص: ٨٩.

القيم، وبهذا الترتيب أثر في علاقة الإنسان الأوروبي بالإنسانية، ونتاجا لذلك ستصبح كل ثقافة سيطرة (culture d’empire) هي في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية[١].

إن استقراءنا لفكر مالك بن نبي وما تميز به منهجه من تكامل وتوازن، يجعلنا نخرج بخلاصة مفادها أن مشكلة التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي هي مشكلة حضارة، والتفكير في مشكلات التخلف أي في مشكلات الإنسان، هو تفكير في مشكلة الحضارة والثقافة، كما أن التفكير في مشكلات الحضارة والثقافة هو تفكير في مشكلات القيم. وعلى أساس هذه الرؤية التي تعطي الأولوية للتغيير الثقافي القيمي يجب أن تخطط مشاريع التنمية إن على مستوى الفرد أو المجتمع.

إن مشكلة الثقافة التي يطرحها مالك بن نبي يمكن تحديدها عبر ثلاثة مستويات تستبطن قيم المجتمع الحضارية:

أولا: المستوى المعرفي بتجاوز التكديس إلى البناء وهدم الأفكار المرسخة لما يسميه بالقابلية للاستعمار[٢] لدى الفرد، والتي تتحدد من خلال أنواع أهمها: الفكرة الميتة وهي الفكرة التي خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي وتعبر عن الجانب الذي يسميه

(١) نفس المرجع، ص: ١١١.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: ١٥٦.

بالاستعمار والجانب الذي يطلق عليه القابلية للاستعمار»[1]، والفكرة القاتلة هي الفكرة التي فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي «أي تلك الأفكار التي نستعيرها من الغرب»[2].

ثانيا: المستوى السلوكي ويحدده مالك بن نبي من خلال المنطق العملي والصناعة وتحقيق الفائض في الواجبات على حساب الحقوق[3] وتوجيه رأس المال[4]، والفعالية[5]. فالثقافة بما تحمله من قيم هي المحددة للسلوك الفعال حيث يتحقق الانسجام بين سلوك الأفراد وأسلوب الحياة في المجتمع، وتنشأ رقابة بين الطرفين؛ رقابة طبيعية إذا اختل شيء ما في سلوك الأفراد تنشأ ردود الأفعال في أسلوب الحياة لإيقاف الانحراف أو الخطأ في السلوك والعكس بالعكس[6]. وهذا التكوين ينشأ مع الطفل منذ اليوم الأول في المهد[7].

(١) مالك بن نبي، في مهب المعركة، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة، دمشق، ١٩٨١م، ص: ١٢٩.
(٢) نفس المرجع، ص: ١٢٩.
(٣) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٨م، ص: ١٣٠.
(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص: ١١٧.
(٥) مالك بن نبي، تأملات، ص: ١٢٩.
(٦) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص: ١٠٣.
(٧) نفس المرجع، ص: ١٠٥.

ثالثا: المستوى الوجداني وهو التوجيه الأخلاقي والعناية بالذوق الجمالي واستحضار الفكرة الدينية المركبة التي يمكن لها أن تبني الإنسان ليقوم بدوره في بناء الحضارة[1]. فالدين هو وحده الذي يستطيع أن يؤسس مجتمعا وليس العلم[2]. كما أن المجتمع لا يقوم على غير المبدأ الأخلاقي الذي يقوم ببناء عالم الأشخاص، الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم[3]. والمجتمع الذي تأسس وتكونت وحدته على أساس أخلاقي، يتطلب صورة ومظهرًا، يتطلب تنظيمه الشكلي من حيث ملبسه ومعاشه وترتيب أشياء بيته. الأشياء التي تتصل بالقيم الجمالية، لذا لا بد من الثقافة أن تمدنا بالذوق الجمالي وتنمي فينا هذا الذوق[4].

٢- نموذج نصر محمد عارف: ضرورة إعادة بناء مفهوم الثقافة من جديد

يرى مالك بن نبي -كما أشرنا لذلك سابقا- بأن مشكلة تعريف الثقافة في البلاد العربية تقع في الثقافة نفسها التي لم تكتسب قوة التحديد بعد نظرا لجدتها على اعتبار أنها لم ترد في

---

(١) نفس المرجع، ص: ٦٩.

(٢) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص: ١٠٩.

(٣) مالك بن نبي، تأملات، ص: ١٤٨.

(٤) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص: ١١٠.

كتابات ابن خلدون[1]، ففكرة (مفهوم) الثقافة مستورد من أوروبا سيدفع بالكثير من الكتاب إلى أن يقرنوا دائمًا كلمة الثقافة بكلمة (Culture) مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يبتغون بهذا أن يقولوا: إن كلمة ثقافة لا تكتب إلا بهذا الوضع. وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية. فالكلمة جديدة، أي أنها وجدت بطريقة التوليد، والغريب أن الكاتب الذي صاغها قد اختارها من بين عدد من الأصول اللغوية من مثل: (علم-أدب-فهم-أدرك-ثقف) تلك الكلمات التي تدل صورتها على طابع الروح الجاهلية[2].

سنوات بعد ذلك سيعمل المفكر المصري نصر محمد عارف على تفصيل هذا الأمر؛ إذ سيربط في كتابه: «الحضارة -الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم» الصادر سنة ١٩٩٤م أساس المشكلة بحركة الترجمة التي حصلت حسب رأيه مع بداية الاتصال الفكري والمعرفي، الذي حدث في طور انحطاط العالم الإسلامي خلال القرون الأخيرة حيث حدثت حركة ترجمة واسعة، تم فيها اختيار كلمات عربية نزعت من جذورها

(١) والصحيح أن لفظة «ثقافة» وردت بمعان لغوية مختلفة في ستة مواضع في مقدمة ابن خلدون، وقد عمل مالك بن نبي على تدارك هذا الأمر جزئيا وبشكل غير دقيق لاحقا في كتابه: مجالس دمشق، المؤلف سنة ١٩٧٢م والصادر في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٥م، في الصفحة الرابعة والتسعين حيث ذكر أنها وردت مرتين أو ثلاثا.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص: ٢٤-٢٥.

وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها، وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانبا وتحل محله تمامًا، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي (اللفظ).

فالمترجم لكلمة (culture) لم يختر من العربية اللفظ الذي تتساوى دلالاته أو تقارب دلالات اللفظ الأوروبي، وإنما تمت الترجمة طبقا للمقابل اللفظي في معناه الخارجي المتداول. وقد أدى ذلك إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي، واستبدال دلالات أوروبية بها، بحيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظه، أما جوهره ومعناه فلا علاقة لها بالمظهر أو الوعاء اللفظي[١].

فرغم استخدام لفظ «الثقافة» العربي إلا أن المعاني والدلالات المقصودة من وراء اللفظ كلها نفس معاني دلالات مفهوم (culture) الغربي، وكأن هذا المفهوم الأجنبي قد نسخ كل المعاني العربية للثقافة أو حل محلها، بل أكثر من ذلك سينتقل نفس الاستشكال بين مفهومي الثقافة والحضارة لدى الغرب إلى العالم العربي والإسلامي، وهنا سنجد أنفسنا أمام نوع من الخلط والتشويه بل والتلبيس في المعاني، فقد ترجم مفهوم الثقافة إلى لفظين عربيين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة والجذر اللغوي، حيث ترجم إلى «ثقافة» مرة وإلى «حضارة» مرة أخرى

(١) نصر محمد عارف، الحضارة -الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ص: ٢٦-٢٧.

وثالثة يترجم إلى الاثنين معًا، فيقال إن (culture) هي الثقافة والحضارة[1].

إن الاستخدام الأجنبي الشائع لمفهوم الثقافة في القرنين الأخيرين ألقى بظلاله على اللفظ العربي وأصابه بالكثير من دلالاته ومعانيه، فغالبية المفكرين والباحثين المنطلقين من إطار مرجعي عربي إسلامي يبحثون في المصادر العربية الأصلية عن الجذر اللغوي العربي الأصيل ويذكرون دلالاته الأصلية، ثم ينتقلون فجأة لاستعراض المعاني والدلالات الأوروبية للمفهوم دون تحليل للدلالات الأصلية وما يمكن أن يستنبط منها. وكأن ذكر الجذر اللغوي العربي للمفهوم نوع من تبرئة الذمة، أو نوع من التبرك باللغة العربية وإقناع للذات بأن الكاتب لم يزل ملتزما بأصوله ينطلق منها ولا يتخطاها، أو تغطية للانفصام الثقافي، أو محاولة متعمدة للتسويغ وإضفاء الشرعية على الدلالات والمعاني الأوروبية للمفهوم، وذلك بذكرها وكأنها مستنبطة من اللفظ العربي غير دخيلة عليه، كمحاولة لنسخ الدلالات الأصلية للمفاهيم واستبدال دلالات أوروبية بها في عملية هادئة تضفي على نفسها المشروعية والقبول[2].

إن إعادة بناء المفاهيم وتأصيلها وتوطينها حسب نصر محمد عارف تقتضي خمسة إجراءات معرفية:

---

(١) نفس المرجع، ص: ٢٧.

(٢) نفس المرجع، ص: ٣٠.

- أولا: بالبحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصيلة التي صك وحمل بدلالاته ومعانيها ومن ثم الوصول إلى تجريد للمفهوم بحيث يعبر عن حقيقته وجوهره وماهيته بعيدا عن أي التباس بخبرات أو دلالات لحقت به في تطوره؛

- ثانيا: بتتبع تطور المفهوم في بيئته الأصلية وكيف تم سحبه من معانيه اللغوي إلى معاني اصطلاحية معينة، وهل هناك اتساق بين الاثنين أم إن المفهوم تجاوز تماما الدلالات اللغوية وحمل بدلالات أخرى؛

- ثالثا: بالتركيز على واقعة الترجمة واختيار مقابل عربي لهذا المفهوم وهل تمت ترجمة للمعاني والدلالات أم للفظ في معناه الظاهر فقط، وذلك من خلال تجريد دلالات اللفظ في لغته الأصلية له وتجريد الدلالات العربية للفظ والمقابلة بينهما في صورتهما المجردة بعيدا عن التعريفات والماصادقات.

- بتتبع تطور المفهوم في الفكر العربي التالي لترجمته ومدى التغيير الذي لحق باللفظ، وهل ظل اللفظ العربي محافظا على دلالات المفهوم الأجنبي أم الدلالات الأصلية في اللغة العربية أم مزيجا منهما؟

- بالعودة إلى الدلالات العربية الأصيلة للمفهوم العربي الذي وضع كمقابل للمفهوم الأجنبي، وتوضيح المعاني والدلالات الحقيقة له ومقارنتها بالدلالات المعاصرة لهذا المفهوم التي هي دلالات المفهوم الأجنبي نفسها، وذلك تمهيدا لمحاولة إعادة

تعريف المفهوم العربي، أو تنقيته مما لحقه من ظلال المفهوم الأجنبي، وصولا إلى المعاني والدلالات الأصيلة للمفهوم العربي[1].

وبهذا المنهج المعرفي سيحاول نصر محمد عارف إعادة بناء وتأصيل مفهوم الثقافة من جديد، إذ سينطلق بداية من المعاجم والقواميس العربية القديمة ليحدد المعاني اللغوية المرادفة كالحذق والفهم والضبط والظفر بالشيء والفطنة والذكاء وثبات المعرفة والتهذيب والتشذيب والتقويم والتسوية من بعد الاعوجاج، ثم راح بعدها يتلمس دلالات هذا المفهوم المعرفية المتميزة.

وخلص أخيرا إلى أن المضمون المعرفي لمفهوم الثقافة في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية ولا يغرس فيها من الخارج، إذ يعمل على تنقية الفطرة البشرية وتشذيبها وتقويم اعوجاجها ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها، وبإطلاق طاقاتها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان طبقا لظروف بيئته ومجتمعه، لتستقيم وقيم وجود الإنسان نفسه. كما أن هذا المضمون يحيل إلى معاني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل وكل القيم التي تصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتقوم اعوجاجه بشكل متجدد دائم لا ينتهي أبدًا، وهو لا يحمل في ذاته أحكام قيمية تحدد نوعية الثقافة، فجميع الثقافات على الدرجة نفسها من القيمة

---

(١) نفس المرجع، ص: ٦٣-٦٤.

الإنسانية. كما أن مفهوم الثقافة غير مقيد أو مخصص، فهو عام للإنسان والجماعة والمجتمع يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها[1].

٣- نموذج عبدالوهاب المسيري: تحيزات الثقافة.

تخصص المفكر المصري عبدالوهاب المسيري (١٩٣٨م-٢٠٠٨م) في الصهيونية بموسوعته الضخمة عن اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، والمؤلفة من ثماني مجلدات ضخمة؛ إلا أن اهتمامه اتجه أيضا إلى فهم ونقد الحداثة الغربية وما بعد الحداثة، ومحاولات تأصيل المفاهيم وصياغة المصطلحات بحديثه مثلا عن المادية الصلبة والمادية السائلة والجماعات الوظيفية والحوسلة والعلمانية بشقيها الشامل والجزئي، والخريطة أو النموذج الإدراكي والمعرفي وغيرها في محاولة منه لبناء مشروع فكري للحداثة الإسلامية؛ سينثر بذوره التربوية في مجموعات من القصص والأشعار التربوية التي خصصها للأطفال.

ولعل من أبرز القضايا التي تناولها عبدالوهاب المسيري، والتي لها علاقة بتأصيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية والإنسانية إشكالية تحيز المفاهيم الناتج عن تركيبية الظاهرة الإنسانية وفعالية العقل الإنساني وعلاقة اللغة بالإدراك، فالعقل الإنساني لا يتلقى الواقع بشكل مباشر سلبي، وإنما يبقي ويستبعد ويؤكد ويهمش

(١) نفس المرجع، ص: ٣١-٣٣

حسب خريطته الإدراكية[1]. وكان من نتائج ذلك أن تم استيراد معظم المفاهيم المستخدمة في هذه العلوم من الغرب، وأدمن الباحثون العرب والمسلمون عملية نقل المفاهيم دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها؛ تنقل آخر ما تسمع من مصطلحات غربية بأمانة وموضوعية دون إدراك للمفاهيم المتحيزة الكامنة[2].

فالمفاهيم -ومن بينها مفهوما الثقافة والقيم- تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية، متمركزة حول الذات الغربية، وتحتوي على تحيزات إمبريالية وعرقية، ومرتبطة بسياقها الحضاري الذي نشأت فيه، ولذا فهي مستقرة فيه وتفي بالغرض الذي سكت من أجله لدرجة معقولة، ولكن كل هذا يضع حدودا حضارية وتاريخية على فعاليتها خارج سياقها. ومن هنا قصورها إن نقلت إلى سياق حضاري جديد، عن الإخبار عن ظواهر نابعة من ظروف حضارية أخرى ومن سياق آخر. بل إن المصطلح المنقول في هذه الحالة قد يكون مصدرا لدلالات لا توجد في السياق الجديد، وستارا يخبئ جوانب من الظواهر التي ترد فيه[3].

(١) سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبدالوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، دار الفكر، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠١٠م، ص: ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) نفس المرجع، ص: ٣٣٧.

(٣) نفس المرجع السابق، ص: ٣٣٩-٣٤٠.

يتضح إذن -وبالتحديد- أن أصل مشكلة تحيز المفاهيم يعود إلى علاقة الدال بالمدلول، وهي علاقة أبعد ما تكون عن البساطة حسب عبد الوهاب المسيري، فالدال الذي يستخدمه المرء، حتى قبل أن يدخله في علاقة مع المدلول، ليس أمرا واضحا محدد المعالم، وإنما هناك معناه الظاهر، وتضميناته الكامنة، وهناك ظلال المعاني التي يكتسبها من خلال الدوال المترادفة أو شبه المترادفة معه، ثم هناك كذلك علاقته بالدوال الأخرى داخل وخارج النص، وهناك عشرات الأبعاد الأخرى للدال في حد ذاته. أما المدلول في حد ذاته، فهو في غاية التركيب. فقد يكون حالة عاطفية، أو حالة عقلية، أو حالة عاطفية عقلية، أو حالة عاطفية أصلها مادي، أو حالة مادية أصلها عاطفي، أو حالة مادية أصلها مادي، أو حالة مأساوية ملهاوية تاريخية رعوية[١].

بهذا المعنى تصبح عملية الربط بين الدال والمدلول عملية محفوفة بالمخاطر، فهي ليست سهلة بالبتة ولا آلية وحتمية، فهي عملية تمر عبر الزمان والمكان الإنسانيين. فالعلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال، والبنية التاريخية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول علاقة مركبة إلى درجة كبيرة. إن مزاوجة الدال بالمدلول حسب عبد الوهاب المسيري اختيار واجتهاد وتحيز[٢]،

(١) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص: ١٩٤.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٩٤-١٩٥.

وعملية مزدوجة تتضمن تحيز السياق وتحيز من قام بصياغة هذا المفهوم، ومن هنا فمسوغات هذا التحيز أمران: أولًا لأن كل دال متجذر في تشكيل حضاري فريد، له لغته المعجمية والحضارية الفريدة، ولذا فالدال (وحقله الدلالي) مرتبط بسياق حضاري محدد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها. وثانيا لأن الدال بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنما يحتوي أيضا على وجهة نظر من سكه وزاوية رؤيته واجتهاداته[١].

لم يكتف عبد الوهاب المسيري بالتأطير النظري لعلم التحيز فقط، بل اجتهد في البحث عن تطبيقاته في واقع العلوم الاجتماعية والإنسانية عندما حاول تتبع وضبط تحيز مجموعة من المفاهيم كالأسرة والتدين والماسونية والصهيونية وعصر النهضة وعصر الاكتشافات والحرب العالمية الأولى والثانية ومعاداة السامية والعلمانية والحروب الصليبية وحركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها والعقلانية وغيرها[٢].

إلا أن تصفحنا لمجموعة من مؤلفات عبد الوهاب المسيري لم تجعلنا نقف على محاولة وافية ومستقلة لدراسة مفهومي الثقافة والقيم من منظور معرفي تحيزي، وبالمقابل فكل ما عثرنا عليه هو

---

(١) سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، ص: ٣٣٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، ص: ١٩٧-٢١١.

تعريف للثقافة أوردته سوزان حرفي في كتابها الثقافة والمنهج[1]، في مستهل جواب له عن سؤال مرتبط بطبيعة دور الاستعمار في الغزو الثقافي حيث عرف الثقافة باعتبارها: ذلك المشترك المجتمعي التي يشارك كل أفراد المجتمع في صنعها أو التعبير عنها عبر مدة طويلة من الزمن، أو هي المنظومة العقائدية والقيمية والأخلاقية والسلوكية للمجتمع، فهي التي تشكل خريطته الإدراكية وتحدد مجال إدراكه ووعيه وأنماط الشخصية فيه، الثقافة هي النظارة الملونة التي يرى أفراد المجتمع العالم من خلالها، وهي وعاء هويته ومصدر تماسكه. علاوة على كل هذا تعبر ثقافة المجتمع عن نفسها من خلال منتجاته الحضارية المختلفة، سواء كان الطعام أم الدواء أم الغناء أم الرقص أم وسائل الإنتاج[2].

ومن خلال هذا التعريف نجد أن عبد الوهاب المسيري يربط ضمنيا بين الأبعاد المادية والروحية للثقافة، فهي منتجات المجتمع المادية وهي أيضا جوانبه الروحية الدينية والأخلاقية، فالإنسان بهذه الرؤية التكاملية منتج ونتاج للثقافة، فاعل ومنفعل. إلا أن أخطر وظيفة تملكها الثقافة هي قدرتها على تشكيل خريطة الفرد

(١) الكتاب عبارة عن تجميع لسلسلة حوارات أجراها عبد الوهاب المسيري منذ ستينيات القرن الماضي إلى حدود سنة ٢٠٠٥م مع مجموعة من الصحفيين والإعلاميين والمتخصصين والطلبة والباحثين.

(٢) سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، ص: ١٧٩.

الإدراكية أو ما يسميه بالنموذج الإدراكي أو المعرفي، أي تلك الصورة التي تحضر في عقل الإنسان ويتصور أنها تعكس الواقع، ومن خلال هذه الصورة يقوم بترتيب المعطيات التي تأتيه، فيهمش البعض ويركز على البعض الآخر[1].

وإذا اعتبرنا أن جذور مفهوم الثقافة هي غربية أمكننا الحديث عن تحيز لمفهوم الثقافة بحيث أن هذا المفهوم وعند نقله إلى اللغة العربية نقل النموذج المعرفي الغربي بكل ما يحمله من قيم كامنة مستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر معها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها[2]. ويمكن أن نتصور شكل ومضمون الثقافة الغربية إذا علمنا بأن النماذج المعرفية تدور حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله والطبيعة والإنسان، ومن خلال الإجابة عن التساؤلات الكلية والنهائية التالية: ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامن فيه أم مفارق له؟[3]

ويكشف لنا عبدالوهاب المسيري عن النموذج المعرفي

---

(١) نفس المرجع، ص: ٢٦٣.

(٢) عبدالوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، سلسلة مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد ٧٤، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص: ٣٤٨.

(٣) سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبدالوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، ص: ٢٧٧.

الغربي باعتباره نموذجا ماديا حلوليا واحديًا، وأن جوهر الواحدية المادية هو أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماما لنفس القانون المادي الصارم، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء والإنسان، وأن هذا هو نفسه حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة، ولذا فثمة نموذجا واحدا للتطور[1].

إن حصر عبد الوهاب المسيري لتحيزات الخريطة الإدراكية أو النموذج المعرفي الغربي[2]، سيجعلنا نجتهد معه للكشف عن تحيزات مفهوم الثقافة الغربي بالشكل الذي يجعل صفاتها متقابلة مع مفهوم الثقافة الإسلامي، فهي: ذات طبيعة واحدية مادية في مقابل جوانبها الروحية واللامادية والإنسانية؛ وهي ذات طبيعة عامة وموضوعية على حساب ما هو خصوصي وذاتي؛ وهي ذات طبيعة محسوسة ومحدودة وكمية على حساب جوانبها اللامحدودة وما لا يقاس والكيفي؛ وهي بسيطة وواحدية متجانسة على حساب جوانبها المركبة والتعددية وغير المتجانسة.

٤- نموذج محمود الذاودي: أنسنة الثقافة ومؤشر الرموز الثقافية كأدوات للتحليل الثقافي

يمثل موضوع تأصيل الثقافة ومحاولة إيجاد نظرية ثقافية خاصة

---

(١) نفس المرجع، ص: ٣٤٨-٣٤٩.

(٢) نفس المرجع، ص: ٣٤٩.

بالمجتمعات العربية والإسلامية الهاجس الأول لعالم الاجتماع التونسي محمود الذاودي. ويعد كتابه «الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب العلوم الاجتماعية» خلاصة حصاد مختمر لبحث علمي (Basic Research) امتد على مدى عقد ونصف من الزمن (١٩٩٠-٢٠٠٥)، ومحاولة رصينة للمساهمة في بناء أرضية متينة لما يسمى حاليا بعلم الثقافة (culturology)، برؤية نقدية حاول من خلالها إعادة النظر في المفهوم المتداول للثقافة بهدف تحسين حظ هذا العلم في كسب وتعزيز رهان المصداقية العلمية[١]، وبالاعتماد على رؤية معرفية إسلامية أفضت به إلى إنتاج نظرية خاصة تعتبر أن مؤشر الرموز الثقافية مرجعية قوية للتنظير حول الهموم الثقافية في المجتمعات البشرية، وانعكاساتها الميدانية على شخصية الأفراد والهويات الجماعية للشعوب[٢].

فقد لاحظ محمود الذاودي بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصرة أهملت مؤشر الرموز الثقافية إهمالا شبه كامل في دراستها للظواهر الثقافية والاجتماعية بسبب الإيبستيمولوجيا الوضعية (positivisme) التي لا تعترف بهذه المؤشرات

---

(١) محمود الذاودي، أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٢-٤٣، السنة الحادية عشر، بيروت، لبنان، شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص: ١٢٨-١٢٩.

(٢) محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، ص: ٢٦٧.

كأدوات للتحليل[1]، وتعمل في مقابل ذلك على تشييئ الثقافة بدراستها مثلها مثل بقية الأشياء المادية دون القيام بجهد معرفي جاد للتعرف على الجوانب الخفية التي تتميز بها الرموز الثقافية. وبهذا الإغفال/الغياب لحضور اللمسات الميتافيزيقية في منظومة الرموز الثقافية تكون العلوم الاجتماعية المعاصرة -رغم ادعائها- بعيدة عن الموضوعية (objectivité)[2].

كما نبه محمود الذاودي إلى أن القلة القليلة من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع هي التي نظرت إلى الجوانب الخفية من الثقافة، إلا أن إشاراتهم مع ذلك كانت نادرة ومبهمة وغامضة، ففي كتاب «مفهوم الثقافة» لوايت ودلينغهام[3] سترد تعريفات للثقافة تعتبرها عنصرا بشريا فوق العضوي (super-organic)، أو أسمى منه كما ذهب إلى ذلك كل من عالم الاجتماع هربرت سبنسر (Herbert Spencer) وعالم الأنثروبولوجيا ألفريد كروبر (Alfred Kroeber)، أو هي تلك الأشياء غير البيولوجية (Non biological things) كما ورد على لسان عالم الأنثروبولوجيا إدوارد تايلور (Edward B.Taylor)، أو هي

---

(١) نفس المرجع، ص: ٢٦٠

(٢) محمود الذاودي، أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية، ص ١٣٢.

(٣) White, L, A, Dillingham, The concept of culture, Edina Alpha Editions, A. Division of Burgess International Group, 1974, p: 69.

أشياء غير جسدية (Exrasomatic things) كما سماها عالم الأنثروبولوجيا لسلي وايت (Leslie White)، أو هي تلك الأشياء الخارجية المتجاوزة لبيولوجيا الإنسان (Suprabiological)[1].

وينطلق محمود الذاودي من مسلمة مفادها أن هوية الإنسان هوية ثنائية: بيولوجية وفيزيولوجية من جهة، ورموزية ثقافية من جهة أخرى. إلا أن هذا الجانب الأخير يبقى الطرف الأبرز والأكثر حسما في تحديد هوية الإنسان، ومن ثم فهم الإنسان وتحديد المؤثرات على سلوكه بسبب مركزية الرموز الثقافية في تلك الهوية. وهذا التحديد الهوياتي سيفضي بمحمود الذاودي إلى تعريف الإنسان بكونه: كائنا رموزيا ثقافيا بالطبع[2].

إن مفهوم الرموز الثقافية يشكل الإطار السوسيولوجي النظري والفكري الذي يسمح بالتعمق في فهم وتفسير طبيعة معالم التخلف الآخر، وبعبارة أخرى يمثل مفهوم الرموز الثقافية مرجعية قوية للتنظير حول الهموم الثقافية في المجتمعات البشرية وانعكاساتها الميدانية على شخصية الأفراد والهويات الجماعية للشعوب. فالإطار الفكري الذي يحمله مفهوم الرموز الثقافية -في اعتقاده- هو تأسيس سوسيولوجي يؤهل بحق الباحثين الاجتماعيين الجادين

---

(١) محمود الذاودي، أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية، محمود الذاودي، ص: ١٣١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص: ١٤٧.

على التعامل بكفاءة ويتعمق مع أهم ما يمتاز به الجنس البشري ألا وهي الرموز الثقافية[١].

ويقصد محمود الذاودي بالرموز الثقافية اللمسات الميتافيزيقية أو الجوانب المتعالية (Transcendental) للثقافة ككل معقد يشمل مؤشرات اللغة والفكر والعقيدة والمعرفة/العلم والقوانين والقيم والأعراف الثقافية والأساطير وغيرها[٢]. ولشرح مستفيض لما يعنيه باللمسات المتعالية/الميتافيزيقية للرموز الثقافية يورد أربعة خصائص مميزة:

● أولًا: طول أو سرمدية أمد حياة الرموز الثقافية والتي قد إلى تصل إلى درجة الخلود، فاللغة مثلا، وهي أم الرموز الثقافية، ولها قدرة على إطالة أو تخليد حياة الأفراد والجماعات البشرية، ومن ثم فهي مهيأة أكثر من غيرها على حمل ومضات عالم اللامحسوس وفقا للرؤية المعرفية الإسلامية لعالم الرموز الثقافية للإنسان. ويمكن ذكر وتحديد أربعة ملامح في تشخيص الملامح الميتافيزيقية للغة كرمز ثقافي يتميز به الجنس البشري :

- فالفكر البشري لا يكتب له الاستمرار والخلود الكاملان دون أن تحتضن مضمونه اللغات المكتوبة، فما كان لفكر كل من إخناتون وسقراط وأرسطو وابن رشد والغزالي وابن خلدون وروسو

---

(١) محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، ص: ٢٦٧.

(٢) نفس المرجع، ص: ٢٥٩.

وديكارت وهيوم وغيرهم من المفكرين والعلماء ... أن يتمتع بمدى حياة طويلة من البقاء بدون تسجيله في حروف وكلمات اللغات البشرية المتنوعة التي تؤهله لكسب رهان حتى الخلود؛

- أما على مستوى الحفاظ وتخليد التراث الجماعي للمجموعات البشرية، فإن للغات دورا بارزا بهذا الشأن، فاللغات المكتوبة على الخصوص تمكن المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها وتخليدها رغم اندثار وجودها العضوي والبيولوجي ككائنات حية ورغم تغييرها للمكان وعيش أجيالها المتلاحقة في عصور غير عصورها. فمحافظة لغة الضاد محافظة كاملة على النص القرآني خير مثال على مقدرة اللغة التخليدية بالنسبة لحماية الذاكرة والتراث الجماعيين من واقع الفناء المتأثر كثيرا بعوامل الزمن والبيئة والوجود الجسمي العضوي البيولوجي لذات تلك المجموعات البشرية؛

- لقد تحسنت مقدرة الرموز الثقافية على السماح للإنسان بالتمتع بنوع من الخلود بسبب استمرار توالي الاكتشافات التقنية الحديثة في ميدان الإلكترونيات المتقدمة؛ فتسجيل الصوت والصورة الملونة عبر عملية الترميز (codification) يعد مثالا حيا على مقدرة الرموز الثقافية على تخليد الكلمة والصوت والصورة الحية للكائنات الحية والظاهرات الجامدة؛

- لا تقتصر هذه الأبعاد المتعالية/الميتافيزيقية للغة المكتوبة فقط، بل إن الاستعمال الشفوي للغة يقترن هو الآخر بدلالات

متعالية/ميتافيزيقية. أفلا يلجأ البشر من كل العقائد والديانات إلى استعمال الكلمة المنطوقة في تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وابتهالاتهم إلى آلهتهم أو إلى أي شيء آخر يعتقدون في أزليته أو قدسيته؟ بتميزه باللغة عن بقية الكائنات يستطيع الإنسان أن يحرر نفسه من العراقيل المادية لهذا العالم ويقيم علاقات وروابط مع العالم المتعالي/الميتافيزيقي. فبالمقدرة اللغوية ينجح بنو البشر في فك حصار المشاغل الدنيوية والآنية. وهكذا يصبح لقاءهم بالبعد الميتافيزيقي في شتى مظاهره أمرا لا مفر منه، فهم يرونه في أحلامهم ويحفل به خيالهم ويلتقون به عن قرب في تجاربهم الدينية على الخصوص[١].

● ثانيًا: تملك الرموز الثقافية قوة هائلة تشحن الأفراد والمجموعات بطاقات ماردة كبيرة تمكن أصحابها من الانتصار على أكبر التحديات بكل أصنافها المتعددة، ذلك أن عنفوان هذه الطاقة يستلهمها الإنسان من عالم الرموز الثقافية التي تستمد بدورها قوتها من عالم السماء لا من عالم المحسوسات كما ترى إبستمولوجيا الثقافة الإسلامية. ومن هنا يأتي المدلول الميتافيزيقي لقيم الحرية والعدالة والمساواة كرموز ثقافية قادرة على شحن الأفراد والجماعات بطاقات ماردة جبارة، فمصدر إرادة الشعوب الحقة يكمن في عالم الرموز الثقافية، فعندما يجمع الناس أمرهم

(١) محمود الذاودي، أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية، ص: ١٤٠-١٤٣.

للدفاع عن الحرية والمساواة والعدل والاستقلال واحترام الذات وغيرها يصبح رد فعلهم كرد فعل القدر الذي لا مرد له. وهذا ما يفسر لجوء الناس إلى الحديث عن المعجزات في بعض الأحداث الفردية أو الجماعية التي تدخل سجل التاريخ بالرغم من عدم توفر المعطيات المادية لذلك[١].

• ثالثًا: الرموز الثقافية لا وزن ولا حجم لها كما هو الأمر في المكونات البيولوجية الفيزيولوجية للكائنات الحية وعالم المادة الجامدة. وهو ما يؤهلها للاتصاف بالأبعاد المتعالية، ويجعل عالمها مختلفا عن كل من العناصر البيولوجية الفيزيولوجية وعالم العناصر المادية، كما يعمل من جهة أخرى على تسهيل عملية نقلها ونشرها عبر المكان والزمان. ينطبق هذا بصورة مجسمة كاملة على استعمال وسائل الإعلام والاتصال الحديثة، فما يرسل في لمح البصر بهذا الأخير من رسائل ووثائق كان يحتاج في الماضي القريب إلى أيام أو أسابيع أو شهور حتى يصل إلى المرسل إليه بسبب إرساله بالبريد الجوي أو البري أو البحري[٢].

• رابعًا: في مقال نشر له على موقع المركز السوداني للبحث العلمي بتاريخ الخميس ٢٠ يونيو ٢٠١٣، تحت عنوان: «مقاربة عربية في مركزية الثقافة في هوية الإنسان» أضاف محمود الذاودي

---

(١) نفس المرجع، ص: ١٤٧-١٤٨.

(٢) محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، ص: ٩٣-٩٤.

خاصية جديدة إلى نظريته في الرموز الثقافية، فالرموز الثقافية لا تتأثر بعملية النقصان عندما نعطي منها للآخرين كما هو الأمر في عناصر عالم المادة، فإعطاء الآخرين خمسين دينارا من رأس مالنا وقنطارا من قمحنا وعمارة من عماراتنا ... كلها عمليات تنقص مما هو عندنا من ممتلكات مادية. أما إذا علمنا (منحنا) الآخرين شيئا من معرفتنا وعلمنا وفكرنا وعقيدتنا وقيمنا الثقافية ولغتنا ... فإن ذلك لا ينقص شيئا من كل واحد من رموزنا الثقافية هذه[١].

وتخلص نظرية محمود الذاودي المعرفية في الثقافة إلى أن تميز الإنسان يعود من ناحية إلى الرموز الثقافية باصطلاح العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، والى نفخة روح الله في الإنسان من ناحية أخرى كما جاء في القرآن[٢]. وهي نفخة مكنته من التميز والسيادة والتفوق على باقي الكائنات في هذا الكون، ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن الرموز الثقافية هي جزء من النفخة الروحية

---

(١) http://omerhago.blogspot.com/2013//٠٦blog-post_5235.html

(٢) يورد الباحث تميز الجنس البشري عن باقي الكائنات الأخرى، وسجود الملائكة لآدم وخلافته لله في الأرض إلى نفخ روح الله في الإنسان (آدم)، ويستشهد بورود ذلك ثلاث مرات في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: ٩]، ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [سورة ص: ٧٢]. كما استدل على سيادة الإنسان في هذا الكون بقوله تعالى :﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

الإلهية الثقافية الخاصة التي نفخها الله في آدم. وأن مزج الطين بالنفخة الروحية الإلهية الثقافية في خلق آدم جعل آدم مزدوج الطبيعة: مادة وروح. وبهذا المعنى تكون الرموز الثقافية حبلى بالعنصر الميتافيزيقي المتعالي (Transcendental) في التركيبة الازدواجية لطبيعة الإنسان.

تمثل هذه الرؤية المعرفية للرموز الثقافية صلب المنظور الإسلامي البديل لتعريف ودراسة ظاهرة الثقافة كعلم مستقل بذاته حسب محمود الذاودي، وهو الإطار الفكري (Paradigme) الرئيس والشرعي الذي ينبغي تأصيل علم اجتماع الثقافة فيه في الوطن العربي والإسلامي بصفة عامة[1].

٥- عبد الرحمن عزي: مشروع الحتمية القيمية للثقافة

لإعادة قراءة وتأصيل مفهومي الثقافة ينطلق عبد الرحمن عزي من الالتباس والنسبية المميزين لمفهوم القيم في الغرب، فقد تم الخلط في جل الدراسات العلمية التي تناولت هذه المجالات المعرفية بين القيم ومفاهيم أخرى كالمعايير (values) والمعاني الأخلاقية (morals)، والمعتقدات (beliefs)، والرأي (opinion) والموقف (attitudes) والاتجاه (trends) وغيرها. بشكل جعل مقياس ميلتون روكيتش (Milton Rokeach)

(١) محمود الذاودي، أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية، ص: ١٤٩.

يميز بين قيم نهائية وأخرى وسائلية، ومقياس إينغلهارت رونلد (Inglehard Robert) يحمل تصنيفه بعدا نظريا يتعلق بتحول القيم، فكلما تطور المجتمع انتقلت قيمه من تقليدية إلى علمانية عقلانية، ومن حياتية إلى تعبيرية[1].

إن أقرب نزعة فلسفية إلى مقاربة عبد الرحمن عزي للقيمة هي التي تجعل كل شيء في الوجود داعيا إلى الحياة السامية غير موجه إلى سفلياتها، أو هي تلك التي ترى أن القيمة لا تتجلى إلا عندما تصفو فيها نفوسنا ويتعالى وجودنا إلى القيمة. قال تعالى :﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾. والإسلام هو جوهر القيم السامية[2]. لذلك فالقيمة تعني الارتقاء، وسموا عن الشيء وارتباطا بالمعاني الكامنة في الدين[3].

يفيد هذا التعريف معنيين: الأول: أن الإنسان ليس مصدر القيمة، وإنما أداة تجسيد تلك القيمة، وذلك ما يوجد في التراث المسيحي أيضا «في البداية كانت الكلمة». وثانيا أن مفهوم «القيمة» باللغة العربية يحمل بعدا موجبا بالضرورة، إذ يدل على «الاستقامة»

---

(١) عبد الرحمن عزي، منهجية الحتمية القيمية في الإعلام، الدار المتوسطية للنشر، ط١، تونس، ٢٠١٣، ص: ٧٩-٨١.

(٢) عبد الرحمن عزي، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد ٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٩، ص: ١٢٨.

(٣) نفس المرجع، ص: ١٠٨.

أي الطريق المستقيم، فالقيمة الحقيقية من الله ﷻ. وللقيمة أبعاد بتعدد مناحي الحياة، أي أن القيمة ينعكس نورها في مجال الإيمان وفي المجالات الاتصالية والزمنية والمكانية واللسانية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية والجمالية والإنسانية وغيرها[١]، وهي الجوانب الإثنا عشر أو أبعاد القيمة[٢].

والمنهج القيمي الذي يتبناه عبد الرحمن عزي يعتبر أن دراسة القيم هي الدليل الأقوى في فهم الثقافة. فالبعد القيمي يسعى إلى تأطير الوضع انطلاقا من الخيال، فهو يدرس «ما هو كائن» بناء على «ما ينبغي أن يكون». فالأصل هو الثقافة، أي الرسالة وإنما المجتمع قد يضفي صبغة اجتماعية على الثقافة، أو يتحرك بدون ثقافة، أي ثقافة غير واعية. إن البعد القيمي، في اقترانه بفطرة الإنسان يرتبط بسعي الإنسان وبحثه الدؤوب عن المعنى: معنى الوجود (أي وجود) ومعنى الحياة (أي حياة)، ومعنى ما بعد الحياة. فالمعنى يؤطر فعل الإنسان الذي يصبح مجرد وسيلة للفعل، أو صورة استدلالية عن المعنى. وهذا التأطير يكون ضروريا ليس من حيث توفير الإنسان الطاقة المعنية فحسب، ولكن من جانب تحديد سلطة الفرد والجماعة التي يمكن استنباطها من المعنى الخاص بعدم تجاوز الحدود المؤطرة لفعل الإنسان في قوله تعالى:

---

(١) عبد الرحمن عزي، منهجية الحتمية القيمية في الإعلام، ص: ٨٢-٨٣.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٠.

﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[1].

وقد حاول عبدالرحمن عزي تعداد مجموعة من العناصر المتصلة بمفهوم الثقافة قديما وحديثا: كالعادات والتقاليد والمعتقدات والحرف والصناعات والحضارة والطقوس والفولكلور والأساطير وأنماط الحياة والفنون والمنتجات المادية والعمران، ولاحظ أنها متداخلة وليست حصرية بشكل يصعب فصلها، وهي ليست مرتبة وفق نظام من الأولويات، فلا يمكن وضع الحضارة في ميزان الأساطير نفسه، كما أنها تستبعد الأحكام القيمية القائمة على أساس النسبية، والتي تجعل لكل مجتمع ثقافته، وتستبعد أي نظرة تتساءل عن طبيعة هذا الطقس ومكانته في سلم القيم حتى وإن كان هذا السلم عقلانيا فحسب، وأخيرا فهذه التعاريف تستثني وسائل الاتصال كجزء من المنظومة الثقافية، بغض النظر عما إذا كانت هذه الوسائل تعكس الثقافة أو تساهم في تأسيسها[2].

والمشترك الذي يجمع بين هذه التعاريف الأنثروبولوجية للثقافة يركز على الجزء المعيش في الثقافة حتى وإن كان يتضمن أبعادا معنوية، أي أن الثقافة تمثل نمطا من المعيشة أو الحياة.

---

(١) عبدالرحمن عزي، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، ص: ١٣٢.

(٢) عبدالرحمن عزي، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، ص: ١٠٥-١٠٦.

ويشمل ذلك كل ما ينتجه أو يمارسه المجتمع من عادات وتقاليد وطقوس وحرف وعمران وبنيات ذهنية ... إلخ[1].

وهكذا فالثقافة في هذين التصورين المتقابلين المادي والمعرفي:

- سلم من القيم تسمو أو تدنو وفق العلاقة مع القيمة التي في أصلها دينية، ولا يمكن دراستها في حد ذاتها فقط في معزل عن القيم الخارجية الأخرى؛

- في أصلها ظاهرة دينية ثم أخذت بعدا اجتماعيا بالممارسة إما في العلاقة مع القيمة الدينية الأصلية اقترابا منها أو ابتعادا عنها، وليست ناتجا إنسانيا خالصًا، وظاهرة نسبية ترتبط بالواقع المعايش في زمان ومكان محدد، فما يكون وظيفيا في مجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر؛

- تم تصنيف قضاياها المعنوية أقرب إلى الأساطير والميتافيزيقا من أي شيء آخر. وهي إما: وظيفية أي تؤدي وظيفية ما في المجتمع، أو تبريرية، أي تبرر واقعا ما في المجتمع. في حين أن هذه القضايا غير المادية يمكن أن تدرس كمجال مستقل، وفي العلاقة مع القيمة[2].

وهكذا يخلص عبد الرحمن عزي لتعريف معياري ومرجعي

---

(١) نفس المرجع، ص: ١٠٢.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٠٣-١٠٤.

للثقافة باعتبارها: كل ما يحمله المجتمع (الماضي)، وما ينتجه (الحاضر والمستقبل) من قيم ورموز معنوية أو مادية، وذلك في تفاعله مع الزمان (التاريخ) والمكان (المحيط بماضي ذلك النظام الاجتماعي) انطلاقا من بعض الأسس (القيم) التي تشكل ثوابت الأمة وأصولها (البعد الحضاري)[1].

إن الثقافة سلم يتضمن ثلاثة أبعاد: أعلاها القيم ثم المنطق والفعل، إنها بعبارة أخرى: معايشة الواقع انطلاقا من القيم التي ترتفع بالفرد إلى المنزلة المعنوية، ومصدرها الدين وليس الإنسان، الذي يمكن اعتباره أداة تتجسد فيها القيم. يستتبع ذلك أنه كلما ارتقت الثقافة إلى مستوى القيم ارتبطت بالدين بالضرورة. ويكون النشاط المنطقي القائم على العقل (كالفهم والإدراك والتأويل) منطقيا بالضرورة إذا كان وثيق الصلة بالقيم، عندها يرتقي الإنسان بالثقافة إلى مستوى الحضارة (الآداب والفنون والفكر والمعرفة) حيث يتفاعل النشاط العقلي مع المجال المعنوي والمادي في المجتمع بشكل ترابطي يضمن نموا متوازنا واسعًا، والعكس صحيح. وفي قاعدة سلم الثقافة نجد سلوك الإنسان، فإذا كان مرتبطا بالنشاط المنطقي كان فعلا منطقيًا، وإذا كان مرتبطا بالقيم كان منطقيا وقيميا في نفس الوقت لأن القيمة أعلى من المنطق[2].

---

(١) عبدالرحمن عزي، ثقافة الطلبة والوعي الحضاري ووسائل الاتصال: حالة الجزائر، المستقبل العربي، عدد ١٦٤، ١٩٩٢، ص: ٣٤-٦٨.

(٢) نفس المرجع، ص: ١٠٦.

وقد استند عبد الرحمن عزي على هذه الرؤية للثقافة لتأسيس ما أسماه بنظرية الحتمية القيمية في الإعلام كنظرية للتنمية والتحديث والنهوض الحضاري، وحيث ستتم دراسة كل عنصر من عناصر العملية الاتصالية/الإعلامية بمنهجية تعتبر أن المستهدف من الدراسة هو «القيمة»، فالقيمة هي البداية والنهاية. على أساس أن هذه النظرية ستعمل على إضاءة وتجاوز «الخلل المعرفي» الحاصل في توظيف مناهج وأساليب غربية دون وعي بافتراضاتها ودون انخراط في «الجو» القيمي والثقافي والاجتماعي والحضاري في المنطقة الإسلامية والعربية. فكل نظريات التحديث بصفة عامة، وكل النظريات الإعلامية الغربية الأكثر استخداما في هذه المناطق كنظرية الاستخدامات والإشباعات ونظرية تحديد الأولويات لا تمس هذه الأسس الجوهرية[١]. فلدراسة مدى حضور منظومة قيمية في وسط اجتماعي معين أبدع عبد الرحمن عزي رفقة زميلين له مقياس (ع.س.ن) للإعلام والقيم[٢]. سيوظف إجرائيا بدراسة أبعاد أو مجالات القيمة المختلفة انطلاقا من دليل أولي يربط كل بعد أو مجال بالقيم السائدة فيه[٣].

---

(١) عبد الرحمن عزي، منهجية الحتمية القيمية في الإعلام، ص: ٩.

(٢) أداة منهجية في تطبيق نظرية الحتمية القيمية في الإعلام طورها وحكمها بالإضافة إلى عبد الرحمن عزي(ع) كل من السعيد بومعيز(س) ونصير بوعلي(ن) وهما أيضا من الباحثين في مجال الفكر والدراسات الإعلامية.

(٣) للاطلاع على هذا الدليل انظر: عبد الرحمن عزي، منهجية الحتمية القيمية في الإعلام، ص: ٨٩-٩٠.

يتضح مما سبق بأن عبد الرحمن عزي يعتبر بأن العلاقة التي تربط بين الثقافة والقيم هي متداخلة إلى الحد الذي يجعل من القيم عنصرا مستقلا من الثقافة، ومكونا حتميا أساسيا لكل عنصر من عناصرها الأخرى في نفس الوقت. فكل فعل ثقافي كيفما كانت صفته أو مضمونه وجب أن يصدر وينطلق من أسس ومقومات المجتمع الحضارية، أي من القيم المستمدة من الدين لا من العقل البشري، أي من القيم التي تستقيم مع فطرة الإنسان الخيرة والساعية إلى الفضيلة والارتقاء، وليس من القيم التي تنحدر بالإنسان إلى مستوى الغريزة والاستهلاك والانحطاط الأخلاقي.

خاتمة

يتضح مما سبق بأن ارتباط القيم بمفهوم الثقافة ظل ولا يزال، أسير النظرة الغربية، ولو لبس مسوح الحضارة العربية واكتسب دلالتها، وهذا ما ظهر في إشكال ترجمة مفهوم الثقافة إلى اللغة العربية، بل وفي انتقال نفس التباسه مع مفهوم الحضارة إلى العالم العربي والإسلامي؛ كل هذا جعل منه مفهوما ضبابيا متذبذبا مستلبًا، يستبطن الرؤية الغربية إن بشكل ظاهر جلي أو مضمر خفي عملنا على توضيحها من خلال مجموعة من النماذج الفكرية الغربية. كما أن مفهوم القيم لم يسلم هو الآخر من هذا التحيز فهو يستبطن نموذجا يتمايز مع الرؤية المعرفية ذات الطابع التوحيدي والاستخلافي المرتكزة على قيمة ووظيفة الإنسان ومكانته في الوجود، والتي تجعل جوهر الثقافة محددا في القيم، ومصدر القيم مؤسسا على الدين، وتجعل من الإنسان مفعلا ومصرفا للقيم فرديا وجماعيًا، معرفيًا ووجدانيا وسلوكيًا.

إن أي محاولة لزرع الثقافة الغربية، المستبطنة لقيم خاصة بها، في غير موطنها ستؤول حتما إلى الفشل إن على القريب أو المتوسط أو البعيد. فظهور بعض النماذج التي قد تبدو ناجحة في

أوطاننا، لن يقضي على أزمة صراع القيم التي تعيشها مجتمعاتنا في الوقت الحاضر، ومآلات الفوضى والتشظي والاستلاب والانفصام القيمي.

لذا، فإن بعض الجهود النقدية التي أوردنا بعضها لكل من مالك بن نبي، ونصر محمد عارف، وعبد الوهاب المسيري، ومحمود الذاودي، وعبد الرحمن عزي تعتبر جهودا رائدة قامت بدور مضاعف:

الأول هو مساءلة مفهوم الثقافة نقديا كما هو مستعمل حاليًا، ومحاولة استنباته في البيئة العربية الإسلامية، بتخليصه من كل شوائب الترجمة والتبعية للفكر الغربي، اصطلاحا وأسلوبَ نظر. بإبداع تصورات جديدة لمفهوم الثقافة تستدمج القيم والخصوصيات الحضارية للفكر الإسلامي؛ وتفعيل مفهوم الثقافة ضمن رؤية شاملة متوازنة كأفق للبناء الحضاري، بفتحه على أبعاد الفعل الإنساني؛ فالمشترك بين هؤلاء المبدعين، هو أن الثقافة بمفهومها الحضاري الجديد، عنصر أساس للنهوض المنشود، ومنطلق للإبداع الإنساني. بهذا يصبح أي حديث عن الثقافة العربية والإسلامية، في قلب كل نقاش حول قضايا النهوض والتجديد الحضاري.

والثاني وهو عام، يقدم رؤية ومنهجية جديدة تقوم على مركزية القيم بإعادة قراءة العلاقة بين الله والكون والإنسان وفق رؤية معرفية تفسيرية تقف كمقابل لمختلف أنواع الرؤى الغربية الأخرى، وبديلا حقيقيا شاملا وكليا وواقعيا مقدما للإنسانية ككل، يمكن لها

أن تنفتح على جميع المجالات المعرفية والسلوكية والوجدانية الانفعالية، ومستحضرة على الدوام أبعاد العلاقة التفاعلية المتوازنة والمتكاملة: التوحيدية التعبدية بين الإنسان والله، والتسخيرية الائتمانية بين الإنسان والكون، والإنسانية التراحمية بين الإنسان وأخيه الإنسان.

مراجع الفصل الرابع

مراجع باللغة العربية:

- إميل درووركايم، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة حسن أنيس، مكتبة الأنجلوالمصرية، ط١، ١٩٦٦.

- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٤م. توماس ستيرنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عياد، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، عدد ١٦٢٣، القاهرة، ٢٠١٠م.

- ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، بيروت، ٢٠١٣م.

- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، مارس ٢٠٠٧م.

- ريموند وليامز، الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان،

المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م.

- زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٨م.

- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، دار الفكر، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠١٠م.

- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهدى، الطبعة الأولى، بغداد، العراق، ٢٠٠٦م.

- عبد الرحمن عزي، ثقافة الطلبة والوعي الحضاري ووسائل الاتصال: حالة الجزائر، المستقبل العربي، عدد ١٦٤، ١٩٩٢.

- عبد الرحمن عزي، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد ٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٩.

- عبد الرحمن عزي، منهجية الحتمية القيمية في الإعلام، الدار المتوسطية للنشر، ط١، تونس، ٢٠١٣.

- عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣م.

- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢م.

- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، سلسلة مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد ٧٤، القاهرة، ٢٠٠٢م.

- علي الطراح، دور التعليم ومؤسسات المجتمع المدني في تطوير منظومة القيم في المجتمع الكويتي، أورده رؤوف الغصينى (محرر): القيم والتعليم، الكتاب السنوي الثالث، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية، بيروت، نونبر، ٢٠٠١.

- فيليب جونز، النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، ترجمة محمد ياسر الخواجه، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- كمال بوقرة، الأبعاد القيمية للتغير القيمي في المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد٨، الجزائر، ٢٠٠٩.

- كمال مونير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.

- مالك بن نبي، في مهب المعركة، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة، دمشق، ١٩٨١م.

- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٨م.

- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩١م.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، الطبعة الرابعة(معادة)، دمشق، ٢٠٠٠م.
- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، طبعة معادة للطبعة الأولى ١٩٧٩م، دمشق، ٢٠٠٢م.
- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، ط٢، دمشق، ٢٠٠٥م.
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، الطبعة الخامسة عشرة، دمشق، ٢٠١١م.
- مايكل دييننغ، الثقافة في عصر العوالم الثلاثة، ترجمة أسامة الغزولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٤٠١، الكويت، يونيو ٢٠١٣.
- محمد إبراهيم كاظم، التطور القيمى وتنمية المجتمعات الريفية، المجلة الاجتماعية القومية، مجلد ٧، ع٣، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والمجانية، القاهرة، ١٩٧٠.
- محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، منشورات المعارف، دار نشر المعرفة، الرباط، ط١، ٢٠٠٧.
- محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب. ط١، ٢٠١٠.

- محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٦م.

- محمود الذاودي، أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٢-٤٣، السنة الحادية عشر، بيروت، لبنان، شتاء ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- معن زيادة، على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١١٥، الكويت، ١٩٧٥.

- نصر محمد عارف، الحضارة -الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.

- هشام المكي ومصطفى المريط وآخرون، صورة التضامن الاجتماعي في الإعلام الوطني: دراسة تحليلية وميدانية، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١،، وجدة، المغرب، يناير ٢٠١٣.

- هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٨م.

مراجع باللغات الأجنبية:

- Adorno, T. W., with Max Horkheimer. Dialectic of Enlightenment. Trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford UP, 2002.
- Célestin Bouglé, leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs, Paris Armand colin, 2éme Ed, 1978.
- Emile Durkheim, les règles de la méthode sociologique, PUF/Quadrige, Paris, 1981.
- Horkheimer, M. and The. Adorno, Dialectic of Enlightement, Herder and Herder, N.Y, 1972.
- Kroeber, A. L.; Kluckhohn, Clyde, Culture: a critical review of concepts and definitions, Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, Vol 47(1), 1952.
- Taylor Edward, Primitive Culture, New York, Brentano s, 1924.
- White, L, A, Dillingham, The concept of culture, Edina Alpha Editions, A.Division of Burgess International Group, 1974.

مواقع الإنترنيت:

- http://omerhago.blogspot.com/2013/06/blog-post_5235.html